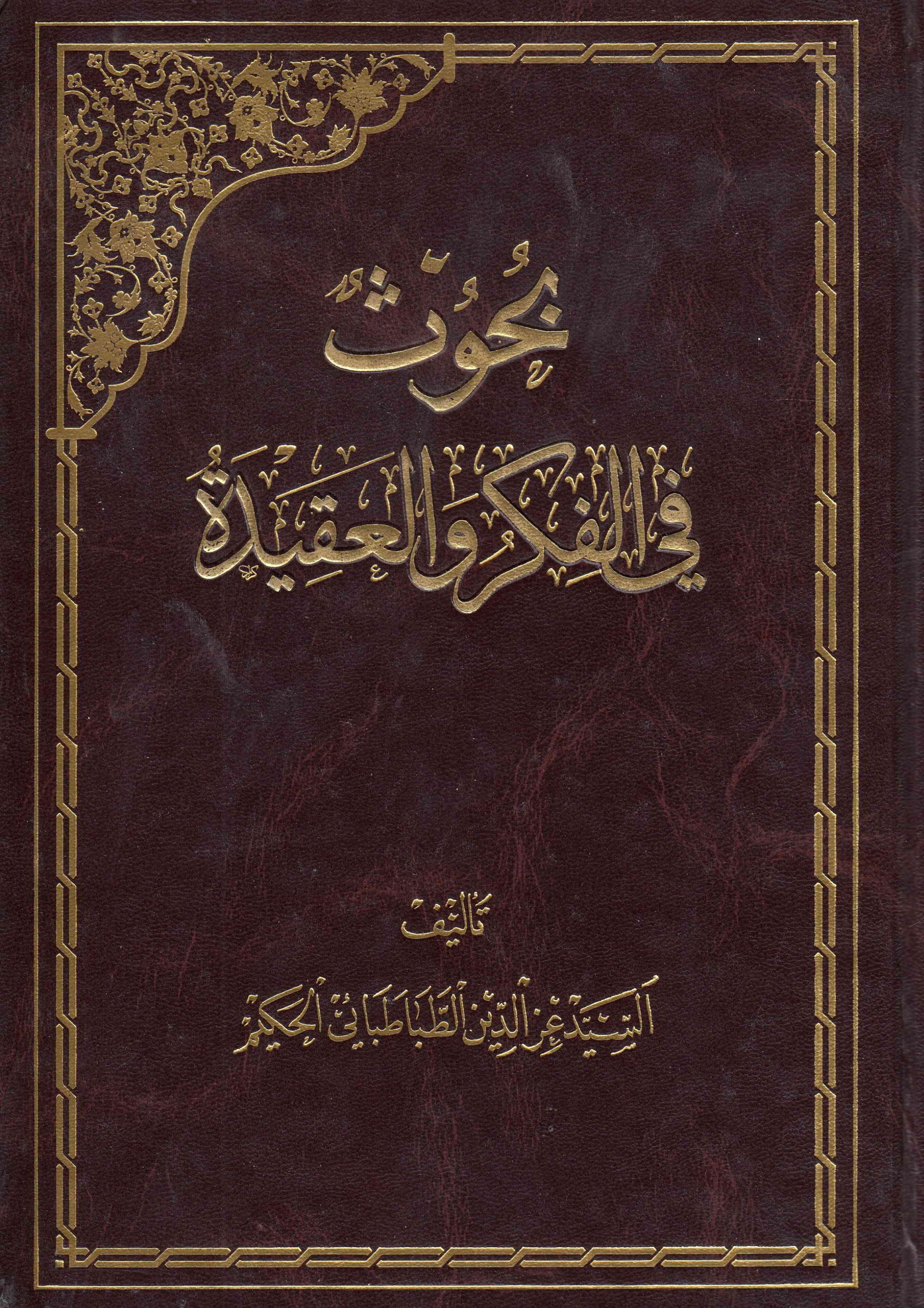

بحوث
في الفكر والعقيدة
تأليف
السيد عز الدين الطباطبائي الحكيم

بحوث في
الفكر والعقيدة



تأليف

السيد عز الدين الطباطبائي الحكيم



طباعة.نشر.توزيع

الطبعة الأولى

١٤٣٨هـ - ٢٠١٦م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين الهداة الميامين، وشفعائنا في يوم الدين، واللعنة الدائمة على اعدائهم ومنكري حقوقهم من الأولين والاخرين.

اللهم إني استغفرك واستهديك واستعين بك في اموري كلها وأعوذ بك من خزي الدنيا وعذاب الأخرة.

اللهم يسرنا لليسرى ووفقنا للتي هي اهدى واختم لنا بالحسنى إنك أنت أرحم الراحمين.

تمهيد

العقيدة والدين والإيمان والفكر والحكمة والفلسفة ونحوها مصطلحات كلها ترجع في جذور معانيها إلى أمر واحد، وان اختلفت استعمالاتها في ألسن الباحثين حسب اختلاف توجهاتهم الفكرية والعقائدية، ويلتقي معها مصطلح العلم والمعرفة.

وكلها ترجع إلى الجهد العلمي التحليلي الشامل لبناء رؤية كونية عامة، تفسر للإنسان وجوده في ضمن هذا الكون الواسع، وتحاول الإجابة عن أسئلته الأولية التي لا تنفك تعتمل في داخله، عن مبتدئه ومنتهاه، وغايته التي يمكن أن يصل إليها، وعن مسئوليته في حاضره، وما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعله في هذه الحياة.

ثم ما يتصل بذلك من مفهوم الحقوق والواجبات إزاء الإنسان نفسه وإزاء الإنسان الآخر الذي يعيش معه في المجتمع البشري الكبير، أو المحدود بحدود العشيرة والوطن ونحوها، وما يترتب على ذلك فيما لو تحمل هذا الواجب أو تنصل منه.

ولكن هذه المصطلحات المذكورة اتخذت بمرور الزمن مناحي مختلفة، فاختلف مفهوم (الدين) عن مفهوم (الفلسفة)، وعنهما مفهوم (الفكر)، فالأول أضيف إليه عنصر الغيب، حيث لا يطلق عنوان (الدين)

إلا على العقيدة التي تتضمن الاعتراف بالإله، كمفهوم غيبي مجرد.

والثاني اختص بالبحث عن (الوجود) أو (الموجود)، ولا شك أن ذلك حادث متأخر عن العصور الأولى التي نشأ فيها مفهوم الفلسفة عند اليونان، كما أن إطلاق اسم (الحكمة) عليها حادث جاء متأخرا عن ذلك بفترة طويلة.

والفلسفة بحسب الأصل تشير إلى المعنى الواسع من العلم فيشمل مختلف أنواع العلوم، وليس خصوص العلم بالوجود، بل إن البحث عما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا) -كما يذكر مؤرخوها- هو احد الأبواب فيها، إلى جانب أبواب أخرى كالطبيعيات و الرياضيات، وقد أطلق اسم الحكيم على الطبيب والرياضي والكيميائي وغيره.

بل الظاهر أن ترجمة هذا المصطلح لم تخل من التسامح والتصرف، ولذلك ذكروا في ترجمة (السوفسطي) أو (السوفيست) ـ وهو يشترك مع مصطلح (الفيلسوف) في الجذر الاشتقاقي للكلمة ـ :أنه بمعنى العالم[1]، ولم يذكروا أنه بمعنى الحكيم، مما يعني أن المصدر الاشتقاقي للكلمة (سوف) كان يراد به مطلق العلم والبحث، ثم اختص بالبحث عن الوجود.

ثم جاء وصف الحكمة ليضيف إليها معنى آخر، وكل ذلك بعد انتقال تلك العلوم وترجمتها إلى العربية، ولكن مفردة (الحكمة) وردت كثيرا في اللغة العربية و القرآن الكريم بعيدة عن هذا المعنى، كما هو معلوم.

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٩١. وينبغي الاشارة إلى ان إضافة كلمة (ايست) في اخر الكلمة من صيغ اسم الفاعل في اللغة اللاتينية و لا تزال مستخدمة في اللغة الانكليزية.

كما أن مصطلح (الفكر) أو (الثقافة) الذي يتداوله المحدثون في عصورنا المتأخرة دخلت فيه معاني أخرى، فراح يتضمن دراسة مختلف الجوانب النفسية والأدبية والاجتماعية والتربوية وغيرها.

وإلا فان جميع هذه المسميات ترجع في الأصل إلى البحث العلمي الذي يسعى لوضع رؤية كونية عامة تروي شغف الإنسان، وتسد ولو جزءا من حاجته، لتحصيل الإجابة على بعض الأسئلة المتقدمة.

ومن هنا فمن الممكن أن تعتبر الديانات المختلفة نوعا من الفلسفات التي تحاول أن تقدم نظريتها الخاصة بها في فهم الكون، وان اختلفت تلك الأديان والمعتقدات اختلافا كبيرا، أو ذهب بعضها بعيدا في الوهم والخيال، حتى عبد الأوثان والنجوم و النار والأرواح، و غيرها.

وقد كانت الفلسفة الأرسطية من أهم دعائم الكنيسة المسيحية في عصور التخلف في القرون الوسطى، فكثيرا ما استعانوا بها بعد أن كيفوها لدعم أفكارهم ومعتقداتهم.

وكانت دعوة النبي محمد صلى الله عليه وآله ورسالته التي ترى نفسها امتدادا حيا لجميع الرسالات الإلهية الحقة، هي إحدى تلك الدعوات التي قدمت رؤيتها الشاملة، ودعمتها بكل ما أتيح لها، من فطرة سليمة أو وجدان أو برهان، ثم دعت الناس إلى الإيمان بها بالحكمة والموعظة الحسنة.

لتضع بذلك الأسس السليمة للحوار والمناقشة والاستدلال الحر الخالي من شوائب الوهم والخيال، كما قام به هو صلى الله عليه وآله وأوصياؤه وأتباعه من بعده.

إلا أن ذلك جرى عليه اسم (الكلام) ولم تجر عليه المسميات الأخرى، واشتهر هذا الاسم بمعنى البحث عن العقيدة الإسلامية دون غيرها.

وربما ذكر المتعلق له فقيل (الكلام في الله) أو (الكلام في القضاء والقدر) ونحو ذلك، غير أن الأكثر حذف المتعلق، ولعل في ذلك ما يدل على أن موضوع البحث هو الأمور العامة، لتحقيق تلك الرؤية الشاملة، كما تقدم.

❖ علم الكلام جدل أو برهان

ولكن ذكر بعضهم ما محصله: أن علم الكلام اعتبر على وجهين.. الأول:كلام القدماء، وهو صناعة يقتدر معها على محافظة أوضاع الشريعة بدلائل مؤلفة من المقدمات المسلمة المشهورة بين المتشرعة، سواء انتهت إلى البديهيات أم لا، الثاني: كلام المتأخرين، وهو علم بأحوال الموجودات على نهج قوانين الشرع، واحترزوا بالقيد الأخير عن علم الحكمة، لعدم اعتبار موافقة الشرع في مفهومها[١].

ومن هنا اتهمت المدرسة الكلامية عامة.. بأن المنهج المتبع في إثبات مدعياتها هو الجدل لا البرهان، وترتب على ذلك.. أن الغاية التي يهدف إليها المتكلم هي إفحام الخصم وإلزامه، بخلاف الاستدلال البرهاني، فان

---

(١) صراط الحق ١ : ٦ عن اللاهيجي في كوهر مراد.
ونظيره في شرح الاسماء الحسنى: ٧٦.

المطلوب منه هو الوصول إلى الحق والواقع[1]. وأن الأساس الذي تنطلق منه المدرسة الكلامية هو النص الديني والحفاظ على ظواهره ما أمكن، ولذلك أطلق عليها المفكرون المعاصرون مدرسة الاتجاه النصي[2].

ولعل الأصل في ذلك ما ذكره بعض الكلاميين من أن الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبه، وذكر شارحه.. أن المراد به إثبات العقائد على الغير وإلزامه إياها[3]، وليس المراد تحصيلها واكتسابها، وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه[4].

ولكن هذا التعريف وما يترتب عليه ربما ينسجم مع طبيعة التوجهات لبعض المتكلمين الأشاعرة، كمن تقدم كلامه منهم، حتى أنه لم يمنع من دخول علم الجدل في علم الكلام إلا لأنه يتوسل به إلى حفظ أي وضع يراد إذ ليس فيه اقتدار تام على حفظ العقائد الدينية[5]، فإن لازم كلامه ان علم الجدل لو كان له الاقتدار التام لكان من علم الكلام أو أعم منه.

والسبب في ذلك.. هو ضعف المنهج العقلي لدى هؤلاء، وعدم اعتمادهم عليه في تحصيل العقائد واكتسابها، والاكتفاء بما ورد في النصوص وظواهرها، واقتصارهم في الاستفادة من العقل والبرهان على إثبات هذه

---

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين: ٢١٤.

(٢) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين: ٢٢١.

(٣) شرح المواقف: ٣٤.

(٤) شرح المواقف: ٣٦.

(٥) شرح المواقف: ٣٥.

العقائد للغير و إفحام الخصم بها، و إن لزم من ذلك ازدواجية المعايير بينهم وبين الآخرين، فالعقل والبرهان يصلح لإقامة الحجة على الآخرين وإلزامهم بها، ولا يصلح لإقامة الحجة على أنفسهم.

إلا أن ذلك لا ينسجم مع التوجهات الفكرية للمتكلمين الإمامية، الذين عرف عنهم القول بلزوم أخذ العقائد من أدلتها اليقينية لا من التقليد، وخصوصا بعدما اتضحت معالم المدرسة الأصولية، التي أفاضت في شرح حجية العقل الذاتية، التي لا يمكن تقييدها ولا الردع عنها، ولا أن يتقدم عليها أي شيء.

وكيف يصح الاعتقاد استنادا إلى أدلة مؤلفة من المقدمات المسلمة المشهورة بين المتشرعة وان لم تنته إلى البديهيات -كما قال -؟! وهل يمكن أن توصل المشهورات المسلمة إلى اليقين؟!

وما معنى أن يكون الكلام عند المتأخرين هو العلم بأحوال الموجودات على نهج قوانين الشرع، دون علم الحكمة التي لم يؤخذ موافقة الشرع في مفهومها؟ وهل العلم بالموجودات على نهج الشرع يخالف العلم بها مع قطع النظر عن الشرع؟ وهل هناك اعتبار للشرع لو خالف العلم والبرهان؟

وما هو الوجه في أن العقائد لا يعتد بها إلا إذا أخذت من الشرع وان استقل العقل بها؟ وهل يمكن أن يستقل العقل بشيء ولا يؤمن به الإنسان؟

أو هل يمكن للشرع أن يثبت نفسه وصحة الشريعة بغير الدليل؟

لأن الشريعة في أول مراحل نزولها لا يمكن أن تخاطب الناس إلا بالحجة والبرهان حتى تثبت نفسها في المرتبة الأولى، ثم تصدر التشريعات والأحكام و بعض العقائد على أساس تمامية الحجة على صحتها.

وفي الحقيقة..أنها حتى في المرتبة الثانية تعتمد على البرهان التام الذي كانت وكبراه صحة الشريعة وصدق الرسول الذي قامت عليه الحجة في مرتبة أسبق، وصغراه صدور هذه التشريعات من الرسول، وكذا بعض الاعتقادات والاخبارات الغيبية كالرجعة، فتكون نتيجة ذلك حقانية تلك التشريعات والمعتقدات وواقعيتها ولزوم الاعتقاد بها، وان كان دليلها مجرد النقل والإخبار من الرسول الصادق الأمين، إلا أن ذلك في حقيقته برهان عقلي يتألف من صغرى وكبرى ونتيجة.

والحاصل.. أن البرهان العقلي لا يمكن الاستغناء عنه في أي مرحلة من مراحل الاعتقاد، كما لا يمكن تقييده ولا الردع عنه من قبل الشارع ولا من غيره، كما لا يصح فيه تعدد المعايير وازدواجيتها، فلا يصح أن يكون حاكما على بعض الناس دون بعض، وانما هو ميزان واحد حاكم على جميع الناس وفي جميع القضايا الاعتقادية.

❖❖ مقام التحصيل والاكتساب ومقام الإثبات للغير

وأما تقسيم الأبحاث الفكرية إلى مقامين.. فتارة: نبحث في الطريق والمنهج الذي يوصلنا للكشف عن حقائق الموجودات الخارجية كما هي في الواقع ونفس الأمر، وهو مقام التحصيل والاكتساب، وتارة: نتكلم في الأسلوب الذي لا بد من اتباعه لإثبات تلك الحقائق للآخرين وهو

مقام الإثبات للغير، ومن الواضح أن النتيجة المترتبة على البحث الأول قد لا تكون قابلة للإثبات للآخرين، فمثلاً الحقيقة التي يصل ليها الإنسان من خلال الكشف والوحي والرؤيا والحدس ونحوها لا يمكن إيصالها للآخرين، فمست الحاجة إلى اتباع منهج يمكن من خلاله إثبات تلك الحقائق للآخرين[١].

فهو مما لا يرجع إلى معنى محصل، لأن وسائل الإثبات والاقناع للغير ان كانت صالحة لتوفير الاعتقاد للنفس كانا من باب واحد ولم يكونا قسمين مختلفين، و ان لم تكن صالحة لذلك و انما هي صالحة لاقناع الغير فقط، لم تكن من باب البحث العلمي في شيء، وانما تكون من استعمال الضغوط والتأثيرات النفسية والاغراء بالجهل.

وكذلك العكس فان وسائل الكشف عن حقائق الموجودات كما هي في الواقع ونفس الأمر للإنسان كما ذكروا في الكشف والوحي والرؤيا إن كانت صالحة لإثبات تلك الحقائق للغير أمكن الاعتماد عليها للنفس أيضاً، وان لم تكن كذلك لم يصح الاعتماد عليها.

وتوضيح ذلك.. أن مجرد رؤيا الإنسان للأحلام أو سماع الهاتف في اليقظة أو المنام وغيرها، إن أمكن للإنسان الاستدلال على صحته وصدق المسموع أو المرئي لنفسه أمكنه إثبات صحته لغيره، وان لم يمكن إثبات صحتها وصدقها كان ذلك للنفس وللغير على حد سواء.

لأن كثيرا منهم يذكرون أن بعض تلك المشاهدات ربما تكون من أعمال الشيطان والأرواح الشريرة وما شابهها، فلا بد لإثبات صدقها من

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين: ١٩٥.

وجود بعض العلامات الدالة على ذلك، ومعنى ذلك أنه لا بد من إقامة البرهان على صدقها، واذا أمكن إقامة البرهان بوجود العلامات والشواهد أمكن إقامته للغير على حد سواء.

فالدلائل التي تثبت صحة المرئي عند الرائي نفسه تكفي لإثبات صحتها عند الغير، غاية ما بينهما من الفرق أن الرائي لا يحتاج إلى أكثر من إثبات صدق ما شاهده، و أنه ليس من الشيطان، و أما الغير فيحتاج -إضافة إلى إثبات صدق المرئي و أنه ليس من عمل الشيطان- إلى إثبات صدق الرائي في خبره أيضاً، و عدم مخالفة كلامه للواقع، كما هو الحال في الوحي للأنبياء عليهم السلام.

وفي مثله يكفي مجرد إخبار الغير بذلك لتتم عنده الحجة بصحته، وعليه جرت سيرتهم عليهم السلام، كما في قصة ذبح إسماعيل عليه السلام وغيرها، ولا حاجة بعد ذلك لإقامة البرهان والاستدلال إلى جانب ذلك على صحة تلك الحقائق والمشاهدات.

فلو لا أن إبراهيم عليه السلام عرف صدق ما يأتيه من الوحي، وأن إسماعيل عليه السلام عرف صدق ما يأتي أباه وعرف صدق أبيه في إخباره عما رآه، لم يكن وجه معقول لاستسلامه للذبح، ثم بعد أن عرف ذلك لم يكن له حاجة لإقامة البراهين العقلية على صحة ما رآه أبوه.

والسر في ذلك.. أن حدود المعرفة والإدراك وضوابطهما مشتركة بين بني الإنسان على حد سواء، إذ لا خصوصية لأحد على غيره في طريق العلم والمعرفة والاعتقاد.

وإذا كان هناك من وجوب في معرفة العقائد الحقة ومسؤولية في مخالفة الحق فان المخاطب بها هو البشر من حيث هو بشر، أي بلحاظ تلك الخصوصية المشتركة بينهم، وليس المخاطب بها البعض دون البعض الآخر.

وإلى هنا فقد اتضحت المعالم العامة للبحث العقائدي، أو علم الكلام، وغاياته المرجوة منه وموضوعه الذي يبحث فيه عنه، ولسنا بحاجة إلى المزيد من الكلام واطالة الحديث في ذكر التعريف له، بالحد التام أو الناقص، و ذكر الموضوع والغرض وحدودهما، وما قيل ويقال فيها، فان ذلك كله يدخل في فضول الكلام، ويخرج عن حدود البحث العلمي النافع، وانما تطلب هذه الأمور استحسانا لا التزاما، لتنظيم المطالب وتبويبها، تيسيرا للبحث، و تسهيلا على الطالب، وذلك حاصل فيما ذكرنا بلا حاجة إلى التطويل والتفصيل.



الباب الأول

في مباحث المعرفة

الباب الأول
في مباحث المعرفة

وفيه فصول:

الفصل الأول
مع الشك والسفسطة

ربما كان من الصعب في مجال الفكر والعقيدة تحديد نقطة البداية التي ينطلق منها لتأسيس النظرية المتكاملة، وذلك لكثرة وتنوع الأفكار والفلسفات المطروحة، واختلاف العقائد الدينية وغير الدينية بشكل قد يكون من المتعذر معه الوصول إلى نقطة واحدة فيما بينها، تصلح لأن تكون هي المشترك المتفق عليه بين الجميع، ثم يبتدأ منه لمعالجة الاختلافات على أساسه.

خصوصا أن القضايا الفكرية والفلسفية بهذا المعنى العام كانت محل جدل ونقاش منذ زمن بعيد موغل في القدم، ولا تزال إلى يومنا الحاضر محورا للكلام و البحث وموضوعا له.

الا أن ما أشرنا اليه -من أن ما هو المطلوب بحسب الفطرة الإنسانية، ومنذ أقدم الأزمنة، هو تحصيل المعتقدات الوافية بالاجابة على الأسئلة

البشرية الكبرى التي تقدم ذكرها- جعل العلم والمعرفة أو العقل باعتباره القوة المدركة التي بواسطتها يتم تحصيل العلم والمعرفة، هو المنطلق الأول بحكم الوجدان والفطرة السليمة، وهو الذي يمكن من خلاله وضع القواعد والأسس ثم البناء عليها، لتأسيس الأفكار والفلسفات والمعتقدات العامة، ولم يكن مقبولا -بحكم الوجدان- الشك والتردد في إمكانية العقل البشري للوصول إلى العلم واليقين، ولا الشك في وجود الحقيقة التي يتعلق بها العلم.

و على ذلك جرت الأديان الالهية، وأهمها الدين الإسلامي باعتباره الناطق الحي بلسان جميع الأديان الإلهية الحقة، والمتبقي من بينها بعد انحراف مسيرتها وضياع معالمها، وهو الوحيد مما تبقى منها الذي دعا البشرية إلى الإيمان به على أساس العلم والبرهان.

فقد اعتبرت الرجوع إلى العقل والفكر أمرا مفروغا منه غير قابل للشك والترديد، ولا مجال للريب في إمكانية العقل لإدراك الحقائق والتعامل معها، كما لا ريب قبل ذلك في وجود الحقيقة التي يمكن للعقل إدراكها ومعرفتها.

وقد كثر في القرآن الكريم الدعوة إلى تحكيم العقل والرجوع إلى الحجة والبرهان والاستدلال.

ولم ترد هناك أية اشارة إلى مناقشة هذه الاحتمالات في الفكر الإسلامي، فيما ورد على لسان المبلغين المخولين بالتبليغ عنه، وهم القرآن الكريم، والرسول صلى الله عليه وآله، وأوصياؤه وولاة أمره من بعده عليهم السلام، وما ذلك

إلا لوضوحها و المفروغية عنها بحكم الوجدان والفطرة السليمة، فلم يكن هناك من حاجة لبيانها والحديث عنها، مضافا إلى أنها لم تطرح فيما طرح عليهم من الأسئلة لكي يهتموا بالاجابة عنها.

❖ السفسطة في الفلسفة اليونانية

ولكن ذكر.. أن بعض الفلسفات والأفكار تنكر إمكان تحصيل العلم واليقين، أو تنكر وجود الحقائق جملة وتفصيلا، ففي اليونان القديمة اشتهر أن الفلسفة نشأت على أعقاب قيام حركة اعتمدت الخطابة والجدل حسب الظروف الاجتماعية، وما تتطلبه في ذلك الوقت، ثم تطورت بالتدريج إلى عقيدة كونية، فقالوا: إن الحق والباطل تابعان لتفكير الإنسان، وبالتالي فانه لا وجود للحقائق وراء التفكير الإنساني، وما يدركه كل فرد فهو الحق الصحيح، واذا اختلفت وجهة نظرين فكلتاهما صحيحتان، ولقب هؤلاء (بالسوفسطائيين)، وأن كلمة (سوفيست) التي هي في ترجمتها اللفظية، بمعنى (الحكيم) و (العالم) قد افرغت من معناها الأصيل، وتحولت إلى رمز لأسلوب التفكير والاستدلال القائم على المغالطة [١].

ويذكر مؤرخو الفلسفة.. أنهم (السوفسطائيين)كانوا بالفعل مجادلين مغالطين، وكانوا يفاخرون بقدرتهم على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء، فتناولوا المذاهب الفلسفية المعروفة في وقتهم بالجدل وعارضوا بعضها ببعض، وتطرق عبثهم إلى المباديء الخلقية والاجتماعية، فجادلوا في أن هناك حقا وباطلا وخيرا وشرا، وعدلا وظلما بالذات، وأذاعوا

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ١٦، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٩٠.

التشكيك في الدين، فسخروا من شعائره، واختلقوا على آلهته الأقاويل، ومجدوا القوة والغلبة، كما أنهم كانوا يتاجرون بالعلم، يطلبون الشباب الثري ويتقاضون الاجور الوفيرة، وكانوا يصرحون بأنهم يعلّمون الفنون التي تجعل الإنسان مديرا جيدا لأملاكه، وسياسيا ماهرا، وكان الأثرياء الشباب يهرعون اليهم ليتقووا بالعلم، ولذلك ونحوه أصبحت لفظة (سوفسطائي) تدل على الكذب والنفاق وعدم الأمانة والاخلاص والاهتمام بترويج البضاعة فقط[١].

ويذكرون.. أن هذا الاسم لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون، وأرسطو من بعدهم، لشدة تصديهم لهم، وأغلب الظن أن أكثر الخلاف كان حول القيم والأخلاق والالتزام بالقوانين والأعراف ونحو ذلك، ولا يرجع إلى انكار الوجود الحقيقي للأشياء في الواقع كما هو محل الكلام، وكما يذكر من أن مصطلح (الفلسفة) ظهر على أعقاب ذلك، لإثبات الوجود الحقيقي الواقعي في الخارج، خاصة وأن المؤرخين يذكرون أن أول من أطلق على نفسه اسم الفيلسوف هو (فيثاغورس) قبل ذلك التأريخ بحدود المائة عام، بل ذكروا أن سقراط لم يكن يختلف موقفه بأزاء النظريات العلمية في الرياضيات والطبيعيات عن موقف السوفسطائيين، وأنه لم يحفل بالنظر فيها، وانما آثر النظر في الإنسان، وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق باعتبارها أهم ما يهم الإنسان[٢].

ومن المستبعد جدا أن يناط ظهور الفلسفة، وهي عبارة عن حركة

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٥٨، تاريخ اليونان: ٣٠٢.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٦٦.

البحث والجدل الفكري، بمقطع محدد من الزمن، ولسبب طاريء هو ظهور الحركة السوفسطائية.

بل الظاهر أن الفكر الفلسفي بمعناه الواسع مقارن لنزول البشرية على هذه المعمورة، مع قطع النظر عما فيه من حقيقة أو وهم، كما يظهر من ملاحظة أن جميع الامم كان لها حكماء، كالصين والهند والفرس وغيرهم، وأن تطور الفكر البشري ونضوجه يعتمد على ما يتاح له من فرصة الجدل بين الأفكار والآراء المختلفة.

نعم ربما يكون ذلك هو السبب في ظهور الفلسفة في اليونان أكثر من غيرهم، حيث كان نظامهم السياسي والاجتماعي ديمقراطيا انتخابيا، ولذا كانت الفلسفة عندهم أسبق بكثير من مرحلة ظهور السوفسطائيين، كما يظهر بوضوح فيما كتب عنهم وعن تاريخهم.

❖ مذهب الشك في الفلسفة اليونانية

ليس الشك جديداً في الفلسفة اليونانية، فقديماً اتهم بارمنيدس (٥٤٠-؟ ق.م) المعرفة الحسية، و اتهم اتباع هرقليطس(٥٤٠-٤٧٥ق.م) المعرفة العقلية، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب و الأخلاق و العادات ذريعة قوية للشك[1].

ولكن بعد ذلك ظهرت مدرسة اعتمدت الشك مذهبا بين المذاهب، وإمام هذا المذهب بيرون (٣٦٥-٢٧٥ق.م) المعروف بأنه صاحب مذهب (اللاأدرية) المنكر للعلم واليقين.

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٢٥٩.

ومما بقي من أقوالهم: أن كل قضية تحتمل السلب والإيجاب بقوة متعادلة، فمقتضى الحكمة العدول عن الإيجاب والسلب، والامتناع عن الجدل، والوقوف عند الظواهر، فان الشك لا يتناول الظواهر، وهي بيّنة في النفس، ولكنه يتناول الأشياء في أنفسها، والشاك يقر بأن الشيء الفلاني يبدو له أبيض، وأن العسل يبدو لذوقه حلوا وأن النار تحرق، ولكنه يمتنع عن الحكم بأنه أبيض أو حلو أو أن من طبيعة النار أن تحرق، وعلى ذلك ليس هناك خير وشر بالذات، وكل ما هنالك عرف واصطلاح يسير عليهما الناس، وكل شيء فهو زائل، الخير والشر على السواء، والناس يخطئون إذ يتوهمون أن سعادتهم وشقاءهم في الأشياء ذاتها، ويعتمدون عليها كأنها باقية، أما إذا اقتنعوا بأن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة انتفى تصديقهم بها، وانعدم ميلهم إليها أو جزعهم منها، ونعموا بالطمأنينة والسعادة مهما تكن الظروف.

ويبدو أن الشك عنده كان خلقيا أكثر منه منطقيا، وكان موجها لقيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة، لا إلى قيمة المعرفة في ذاتها، ولم يُذكَر عنه انه اشتغل بالمنطق والعلم الطبيعي وعني بالرد على أصحابهما، كما سيفعل المنتمون اليه في عهد متأخر[١].

و قبل هذا العهد ظهر الشك في مدرسة كانت تُظن ابعد المدارس عنه، مدرسة أفلاطون (أكاديميا)، وقد روج له زعيمها في ذلك الوقت، و قد نهجت المدرسة نهجه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد، فسميت لأجل ذلك (بالأكاديمية الجديدة)، وقد زعم أنه ليس لدينا وسيلة للتمييز

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٢٦٠.

بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية، وليس لدينا علامة للحقيقة، نعم لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء، كما يتبين من أخطاء الحس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون، غير أن من الآراء ما يبدو معقولا ومن الأفعال ما يبدو مستقيما، هي تلك التي يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة، دون أن يكون ذلك برهانا على مطابقتها لحقيقة ممتنعة الإدراك، فمقتضى الحكمة هو التوقف وتعليق الحكم على الشيء في ذاته [١].

كما ظهر من تلاميذ مدرسة الشك ما يسمى بالشك الجدلي، في القرن الأول قبل الميلاد أو القرن الأول بعد الميلاد، وقد ميز أتباعه أنفسهم عن أتباع (الأكاديمية الجديدة) بأن هؤلاء يقولون أن لا شيء محقق، ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل، والخير والشر، والحكمة والحماقة، فيقعون في التناقض، أما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلا[٢].

كما ظهر ما يسمى بالشك التجريبي، وهو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون التجاء إلى العقل أو الحكم على حقائق الأشياء، وكان ذلك في القرن الثاني أو الثالث بعد الميلاد.

❖ بعض الحجج لمذهب الشك

ومما يذكر من حججهم للدعوة إلى الشك..

١ - اختلاف تركيبة الأعضاء الحاسة يستلزم اختلاف نوع الإحساس،

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٢٦١.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٢٦٢.

فتركيبة العين في الإنسان تختلف عن تركيبتها في الحيوان، وكذلك الجلد الكثيف أو الناعم أو المغطى بالشعر أو الريش يستلزم اختلاف الحس باللمس، وكذا الذوق يختلف بحسب رطوبة اللسان أو يبوسته.

٢- واختلاف الناس جسما ونفسا يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم، فما هو المعتمد منها؟ هل نرجع إلى الأغلبية؟ والأغلبية تختلف حسب البلدان والأزمان.

٣- تعارض الحواس في الشيء الواحد، فالبصر يدرك بروزا في الصورة واللمس يدركها مسطحة، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة.

٤- إن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف، من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك، فمثلا العسل يبدو مرا في الحمى، والأشياء تبدو صفراء للمصاب باليرقان[1]، ونحو ذلك.

٥- يختلف إدراكنا للأشياء حسب اختلاف المسافات والأمكنة والأوضاع، فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة، والبرج المربع يبدو مستديرا عن بعد، وتبدو العصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه، وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته.

٦- يختلف الإدراك حسب اختلاف ما تمتزج به الأشياء أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة، فلون الوجه يختلف في الحر وفي

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٢٦٥.

البرد، والصوت يختلف في الهواء اللطيف عن الهواء الكثيف.

٧- تختلف الأشياء حسب الكمية، فمثلا قرن المعزى يبدو أسود، بينما قشوره تبدو بيضاء، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة.

٨- ان كل شيء نسبي بالإضافة إلى شيء آخر، فاليمين واليسار والأعلى والأسفل، والكثير والقليل، والأب والابن معان لا تدرك إلا بالنسبة والإضافة.

٩- تختلف الأشياء حسب المألوف والنادر، فالنجم المذنب يدهشنا لندرته، ولولا أننا نرى الشمس في كل يوم لكانت تبدو مخيفة.

١٠- اختلاف العادات والقوانين والآراء، فالمصريون يحنطون الموتى، والرومان يحرقونهم، وبعض الشعوب يلقيهم في المستنقعات، والفرس يجيزون زواج الأبناء من امهاتهم، والمصريون يجيزون زواج الإخوان من أخواتهم. واختلاف الأديان، ومذاهب الفلاسفة، وقصص الشعراء معلومة للجميع، واذن فكل ما نستطيع قوله أن الناس رأوا أو يرون كذا أو يبدو لهم حقا، وليس هو الحق في ذاته.

وتسمى هذه الحجج حجج (أناسيداموس) العشر، نسبة إلى قائلها.

وله ثلاث حجج اخرى ينتقد بها إمكان تحصيل العلم..

فالأولى: أن الحقيقة ان وجدت فهي لا تخلو أما أن تكون محسوسة أو تكون معقولة، و لا تدرك الحقيقة بالحس لأن الإحساس يخلو من البرهان، كما أنها ليست معقولة، والا لم يكن شيء محسوس حقيقيا، وهذا باطل.

الثانية وينفي بها قانون العلية: لا يستطيع الجسم أن يحدث جسما، إذ

يستحيل أن يحدث شيء شيئا لم يكن موجودا، ولا أن يصير الواحد اثنين، ولا يستطيع اللا جسمي أن يحدث لا جسميا، لنفس السبب، ولسبب آخر، هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس، واللاجسمي منزه عنه فلا يفعل ولا ينفعل، ولا يستطيع الجسم أن يحدث لا جسميا ولا اللاجسمي أن يحدث جسما، لأن الجسم لا يحتوي طبيعة اللاجسمي، واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسم، فالعلية ممتنعة..

الثالثة: يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع ولا تفسر على نوع واحد، مثل أعراض الأمراض تظهر ويختلفون في تأويلها، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل في جميع فروع المعرفة، فالعلم ممتنع.

وهناك خمس حجج اخرى لبعض تلامذته.

الأولى: تناقض الفلاسفة فيما بينهم، وتناقضهم فيما بينهم وبين العامة.

الثانية: نسبية أحكامنا الينا، أو بعضها إلى بعض.

الثالثة: التداعي إلى غير نهاية في البرهان، بمعنى أن كل قضية فهي تتطلب برهانا، وهكذا إلى ما لا نهاية.

الرابعة: أن المبادئ التي يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادي التسلسل في البرهان فروض غير مبرهنة، فهي ليست أبين من نقائضها.

الخامسة: إذا أردنا تفادي التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدوري، الذي يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة، فالبرهان

ممتنع على كل حال.

ومما يروى عن اهل الشك الإشكال المعروف على القياس: أن المقدمة الكبرى (كل إنسان حيوان) لم يقلها القائل إلا لعلمه أن (سقراط) و(أفلاطون) هم اناسي وحيوانات في آن واحد، فاذا أضاف: و(سقراط) إنسان اذن (فسقراط) حيوان، كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول، لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل.

وكذلك الإشكال على الاستقراء: أنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكلية غير منطقية، لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات، لأن عددها غير متناه، فالبرهان بنوعيه القياس والاستقراء ممتنع[1].

❖ الجواب عن شبه الشك و السفسطة

ولسنا بصدد مناقشة هذه الحجج أو الإشكالات بتفصيل، لوضوح الوهن والضعف في عامتها، بل فيها كلها، ولا سيما أن بعضها بعيد عن محل الكلام، مثل الاختلاف في الضرر والنفع، والصحة والمرض، واختلاف العادات والأعراف والقوانين، وغير ذلك.

ولكن كل ما يذكر ليقوّى به مذهب الشك انما يمكن القبول به في أحسن الأحوال في خصوص موارد معينة من القضايا، ولا يمكن اعتماده منهجا فكريا فلسفيا، أو عقيدة شاملة يمكن بها الجزم واليقين بنفي إمكان

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية : ٢٦٠ ـ ٢٦٦.

تحصيل العلم في الفكر البشري على الاطلاق، لأن كل ما يذكر ليؤيد أو يدل على الشك هو في الحقيقة نوع من الاستدلال البرهاني، الذي يرجع في الحقيقة إلى أن إثبات الموجبة الجزئية يكفي لنقض السالبة الكلية، أو إثبات السالبة الجزئية يكفي لنقض الموجبة الكلية، مما يعني..

أولا: أن الشك لا يمكن ان يكون كليا و في جميع القضايا، و انما يكون جزئيا ينحصر وجوده في بعض القضايا التي لم يتوفر الدليل التام عليها.

وثانيا: أن الاستدلال البرهاني الذي يعتمد إثبات الصغرى والكبرى وأخذ النتيجة هو من الوجدان بمكان حيث لم يكن حتى لأنصار مذهب الشك التخلي عنه.

ولعل لذلك حاول بعضهم التوصل إلى الحيادية المطلقة بين السلب والإيجاب، أو عبروا بتعليق الحكم بين السلب والإيجاب كما تقدم، وكأنهم يحاولون التخلص من مسؤولية الحكم بعدم إمكان تحصيل العلم، لأن الحكم بذلك يرجع بالتالي إلى كونه جزما ويقينا مبنيا على شيء من البرهان والاستدلال.

ولكن ذلك لا يكفي إذ لا ينبغي أن يقتصر الحياد المذكور على السكوت في القضايا الفكرية الفلسفية، بل لا بد أن يشمل جميع الحركات والسكنات في مختلف جوانب الحياة اليومية للإنسان، لأن كل فعل اختياري يصدر من الإنسان لا بد أن يسبقه شيء من المعرفة والنظر بحقيقته، وحقيقة متعلقه، وفوائده وآثاره المترتبة عليه، فالإنسان لا يشرب الماء إلا بعد أن يعرف أنه

ماء، وأنه يرفع ألم العطش، وغير ذلك، ولا يمكن أن يتحقق مثل ذلك الحياد إلا بالسكون المطلق كالموت.

على أن الشك والاحتمال هو عبارة أخرى عن عدم العلم، يقابل العلم تقابل الملكة و العدم، فهو منتزع من سلب العلم، ولا يمكن للإنسان أن يعرفه ما لم يعرف العلم، و لا يمكنه أن يدعي ثبوته في بعض القضايا ما لم يثبت له العلم في قضايا اخرى، إذ لا يمكن ادعاؤه في قضية من القضايا إلا بعد التحقق من عدم توفر أسباب العلم، وعلى ذلك جرت جميع الحجج والإشكالات السابقة، التي حاولت جاهدة أن تنقض أسباب العلم لتثبت الشك.

وأما قول بعضهم إن الظواهر لا ينالها الشك، وانما ينال حقيقة الأشياء، أو الأشياء في ذاتها، فان أرادوا بذلك أن للأشياء ظواهر وأن لهاحقائق -أو ما يسمى بالباطن- في أنفسها، وأن الإنسان يدرك هذا المستوى الظاهر دون عمق الحقيقة، فهو توهم باطل، لأن حقيقة الشيء ووجوده واحد ليس فيه وجهان أو مستويان، ولو أمكن أن يكون له طبقتان أو مستويان لأمكن أن يكون له ما لا يعد ولا يحصى من الطبقات أو المستويات إلى ما لا نهاية.

وان أرادوا بالظاهر التصورات و الإدراكات الذهنية، و بالحقائق وجوداتها و مصاديقها في الخارج، فإن الإقرار بهذه الإدراكات الذهنية هو عبارة اخرى عن الاقرار بتحصيل العلم بالحقائق، لأن هذه التصورات ما لم يجزم الإنسان أنها مطابقة للواقع الخارجي لا يمكنه العمل على وفقها، فلو أن إنسانا عُرض عليه سائل لم يعلم أنه نافع أو قاتل لم يمكنه شربه

لمجرد تصور أنه نافع، ما لم يجزم أنه مطابق للواقع بالفعل، حسبما يتاح له من أدلة وبراهين وشواهد تدل على ذلك.

❖ الشك في العصر الحديث

وفي العصر الحديث عاد الشك مرة اخرى ليكون من أهم محاور الفكر والفلسفة في الغرب، فأثر في فكر(ديكارت)، وتغلب على فكر (هيوم)، وأيقظ (كنت) من سباته اليقيني، فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبي، وقدم (لستيوارت مل) الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائي، بما في ذلك نقده للقياس وتلمسه أساسا للاستقراء [1].

فقد ذكر (ديكارت).. أنني أشك في الحواس لأنها خدعتني أحيانا ولعلها تخدعني دائما، وأنا أشك في استدلال العقل لأن الناس يخطئون في استدلالهم، ومنهم من يخطيء في أبسط استدلالات الهندسة، فلعلي اخطيء دائما في الاستدلال، ومن دواعي الشك أيضاً أن نفس الأفكار تخطر لي في النوم واليقظة على السواء، لست أجد علامة محققة للتمييز بين الحالتين، فلعل حياتي حلم متصل، أي لعل اليقظة حلم منسق.

ومما يزيد في ميلي إلى الشك أنني أجد فكرة اله قدير يقال إنه كلي الجودة، وهو مع ذلك يسمح أن اخطيء أحيانا، واذا كان سماحه هذا لا يتعارض مع جودته فقد لا يتعارض معها أن اخطيء دائما، ولكن مالي ولله، فقد يكون هناك روح خبيث قدير يبذل قدرته ومهارته في خداعي، فاخطيء في كل شيء حتى في أبسط الأمور و ابينها، مثل: أن أضلاع المربع

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٢٦٧.

أربعة، وأن اثنين وثلاثة تساوي خمسة.

ولكني في هذه الحالة من الشك المطلق أجد شيئا يقاوم الشك، ذلك أني أشك، فأنا أستطيع الشك في كل شيء ما خلا شكي، ولما كان الشك تفكيرا فأنا افكر، ولما كان التفكير وجودا فأنا موجود: (أنا افكر إذا فأنا موجود)، تلك حقيقة مؤكدة واضحة متميزة خرجت لي من ذات الفكر.

ثم أنا أتخذ هذه الحقيقة الأولى معيارا لكل حقيقة، فكل فكرة تعرض لي بمثل هذا الوضوح أعتبرها صادقة، على أن اطمئناني إلى الوضوح ما يزال مفتقرا إلى التثبيت، فقد يكون خالقي صنعني بحيث اخطيء في كل ما يبدو لي بينا، أو قد يكون سمح للروح الخبيث أن يخدعني على الدوام، الحق أنه بدون معرفة وجود الله وصدقه فلست أرى باستطاعتي التحقق من شيء البتة، وعلى ذلك فأنا واثق بأن الله صنع عقلي كفؤا لإدراك الحق، وما علي إلا أن أتبين الأفكار الواضحة، وصدق الله ضامن لوضوحها [1].

❖ الجواب عن خطأ الحواس

ولكن ما يذكر من خطأ الحواس أو خدعتها لا ينبغي أن يدفع إلى الأخذ بمذهب الشك، لأن التأمل في الإشكالات المنسوبة إلى الشكاك المتقدمين و المتأخرين يوضح أن الأخطاء المذكورة لا ترجع إلى خدعة الحس، وانما قام الحس بأداء وظيفته حسب إمكانه.

فالنظر إلى السفينة البعيدة على أنها صغيرة، والعصا في الماء وكأنها منكسرة، وغير ذلك من الأمثلة، يرجع إلى أن النظام الطبيعي في تكوين

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٧٣ ـ ٧٥، راجع، مقال عن المنهج/ القسم الرابع، ديكارت.

الحس ـ وهو جزء من النظام الكوني ومحكوم بعلله وقوانينه ـ لا يمكنه أن يدرك الأمور بغير هذا النحو، ولذلك لا يمكنه أن يرى العصا في الماء منكسرة إلا بذلك النحو الخاص من الانكسار، ولا يمكن أن يراها منكسرة بنحو آخر.

كما لا يمكن أن يرى السفينة إلا بحجم يتناسب مع بعدها عنه، ولو فرض أن شيئين بحجم واحد بعيدين عنه بمسافة واحدة لم يمكنه أن يراهما في حجمين مختلفين، وهكذا في غير ذلك من الأمثلة.

وانما يقع الخطأ في التحليل الذي يقوم به العقل بعد الحس مباشرة، لأن أجهزة الحواس الداخلية والخارجية عندما تقوم بنقل المعلومات إلى العقل، كما هي وظيفتها التكوينية، يقوم العقل بمراجعة المخزون في الذاكرة من المعلومات وتطبيقها عليها، فربما تفوته بعض الخصوصيات فيتسرع الإنسان في اطلاق بعض الأحكام التطبيقية، ويعتبر أن هذه المعلومة الواردة من الحس هي كذا، مع أنها قد لا تكون منه.

فالصحيح أن جميع ما ذُكر في الإشكالات المتقدمة على إدراك الحس انما تتفق مع صحته وصدقه لا مع خطئه وخديعته، وتدعو إلى الإيمان بالموجودات الخارجية، لا إلى الشك فيها.

❖ الجواب عن الخطأ في الاستدلال العقلي

بل حتى الخطأ في التحليل العقلي والاستدلال، لا ينبغي أن نعتبره كما اعتبره (ديكارت) داعيا من دواعي الشك، كما ذكر من أن بعضهم قد يخطيء في أبسط قواعد الهندسة، وذلك لأن مجرد إدراكنا لما هو خطأ من

الاستدلال لابد أن يكون مستندا على معرفة ما هو صحيح، وهو يكفي لأن يدل على إمكان معرفة الصحيح في ضمن ضوابط محددة، لو تم الالتزام بها لما وقع الخطأ.

وفي كلامه المتقدم ما يشير إلى اعترافه بأنه كلما كانت قواعد الاستدلال أكثر بساطة كان الخطأ أقل، وكلما كانت أكثر تعقيدا كان الخطأ أكثر، وهو يدل على وجود المنهج الثابت الذي يمكن من خلاله تنظيم عملية الاستدلال، وكان ينبغي توجيه البحث إلى تأصيل هذه القواعد وتنظيمها، لا الاستسلام إلى الشك والتوقف.

وأما السؤال عن العلاقة المحققة للتمييز بين النوم واليقظة، واحتمال أننا في حلم متصل، فجوابه.. أنه لا يمكن اعتبار كل ما يختلج في داخل الإنسان من أفكار وتصورات ذهنية كحقائق ثابتة، وليس هناك من يدعي ذلك، وانما الذي لا يمكن انكاره هو ما يدرك بالحواس منها.

وربما يكون الإنسان وهو في حلم النوم لا يشك في حقيقة ما يدرك، إلا أنه وبعد أن يستيقظ من الحلم يدرك وبكل وضوح أن أفكاره في حال النوم لم ترده عن طريق الحس، وانما هي أفكار داخلية، ولذلك فهو لا يعتبرها دلائل على الحقيقة، بينما يعتبر التصورات التي جاءته عن الحس في زمن سابق معبرة عن الحقيقة، فما جاءه في يوم أمسه في حال اليقظة حقيقة، بينما لا يعتبر ما جاءه في الحلم حقيقة، والفرق أن الأولى حسية والأخرى ليست كذلك.

ولنفس السبب هذا لم يصح من مدعي الاشراق والكشف اعتبار ما

يرونه من الصور والمشاهدات؛ حقائق بديهية أو معبرة عن واقعية، إلا أن يجدوا من الأدلة والبراهين ما يكفي لإثبات ذلك، والا فان مجرد تحقق هذه التصورات في داخل الإنسان لا يجعلها من البديهيات التي يترتب عليها الجزم واليقين، إلا أن يقوم عليها البرهان أو تكون مدركة بالحس.

وأما موضوع الضمان الالهي لصدق أفكارنا الذي التجأ اليه (ديكارت) فهو لا يكفي لتحقيق الجزم واليقين، لأنه في أحسن الأحوال لا يرقى إلى أكثر من كونه مبنيا على حسن الظن بالله تعالى لكمال جوده وكرمه، ولا يدفع ما ذكره من احتمال سماحه بالخطأ كما سمح به في بعض الحالات، ولا احتمال أن يكون لبعض الأرواح الشريرة من المهارة والقدرة علينا ما يكفي لخداعنا.

ثم إن ايماننا بالله تعالى و يقيننا بوجوده لا يمكن أن يتم و نحن في مرحلة الشك المطلق التي بنى عليها نظريته، وإنما يتم بعد تجاوز ذلك و دخولنا إلى مرحلة البرهان واليقين.

والصحيح ما ذكرنا من أن إدراك العقل للمعلومات المنقولة بواسطة الحس مبني على نظام تكويني تخضع له أجهزة الحس والإدراك، فمن غير المعقول الوقوع في الخطأ ما دام ذلك النظام قائما، بل يكون افتراض الخطأ حينئذ من فرض المحال كافتراض أن نظام العلية قائم و غير قائم في نفس الوقت.

نعم يمكن أن يختل النظام المذكور لسبب طاريء، كالجنون والسكر والنوم والتخدير، ونحو ذلك، فتضعف قدرة الحواس أو تنعدم حينئذ،

ولكن كل تلك الأسباب هي جزء من النظام الكوني المحكوم بالعلية والمعلولية لا تنفي القدرة على تحصيل العلم بالحس إلا حيث تكون موجودة، ولا تنفيه في غير تلك الحال، بل هي لا تنفي تحصيل العلم حتى مع وجودها، وانما الذي يقع هو نوع من التأثير والتأثر مغاير لما يحصل في حال السلامة واليقظة، وهو أيضاً محكوم بنظامه الخاص به.

نعم مع احتمال انتفاء قانون العلية بالمطلق بمعنى وجود الأشياء بلا سبب، يمكن حينئذ أن تحدث التصورات ـ بواسطة الحس أو بدون واسطة ـ من دون أن يكون هناك محسوسات بالفعل ولا موجودات خارجية، ولكن مثل هذا الاحتمال لا يمكن الاحاطة بما يمكن أن يترتب عليه من لوازم، ولا التكهن بها، إذ يرجع إلى الفوضى الكونية الشاملة التي لا يمكن تصور أبعادها.

ومن كل ما تقدم يتضح أنه لا جدوى مما تكلفه (ديكارت) من الانطلاق من الشك، كنقطة اولى لتحصيل المعرفة اليقينية، لأن إحساس الإنسان بالشك ليس أقوى من سائر إحساساته الأخرى، سواء الداخلية، كالألم والجوع والخوف والحب والعلم والجهل، والخارجية التي يدركها بالحواس الخمسة المعروفة، مما هو موجود في العالم المحيط به.

كما أن الوضوح الذي اعتبره معيارا في قوله: كل فكرة تعرض لي بمثل هذا الوضوح اعتبرها صادقة، لا يخلو من شيء من الغموض، لأن الوضوح هو أمر متدرج متفاوت المراتب، وهو معنى مشكك، لا يمكن اعتباره معيارا لصدق الفكرة أو خطئها، ولا محيص له عن الرجوع إلى البداهة والوجدان الذي يجد فيه الإنسان نفسه مضطرا إلى الاعتقاد

بالحقيقة بحكم الفطرة والجِبلّة التي جُبِل عليها، واعتبار ذلك هو الأساس الذي يمكن أن تبنى عليه المعرفة وتشيد أركانها.

❖ نشوء المذهب التصوري (المثالية)

ويعتبر (ديكارت) هو الذي ابتدع المذهب التصوري (ايديالزم) أو ما يعرف بالمثالية[١]، لأن التصور عنده تصور بحت، لا إدراك شيء واقعي، والفكر عنده لا يدرك إدراكا مباشرا غير نفسه، والا لما أمكن الشك في موضوعاته، وقد لا حظنا أنه في المرحلة الأولى قد طرَحَ الشك في كل الموجودات إلا في الفكر، ففصَل فصلا تاما بين الفكر والوجود، فهو يؤمن بتفكيره في السماء والأرض ويشك في وجودهما، وأما الأشياء الخارجية، فاذا سألناه عن علة الأفكار التي تمثلها، أجاب قائلا: (قد أكون أنا تلك العلة، إذ ليس من الضروري أن تصدر الأفكار عن أشياء شبيهة بها)، ومع ذلك سيطلب (ديكارت) أصولا خارجية لأفكار الأجسام يجعلها موضوع العلوم الطبيعية، وسيتخذ سبيلا لذلك وجود الله وصدقه[٢].

ويذكر أن (ديكارت) أحدث انقلابا خطيرا في عالم الفكر في الغرب، فهو قد غَيّر نظر العقل لطبيعته، إذ كان القدماء يعتقدون أن العقل يدرك الوجود، فأصبح العقل منعزلا في نفسه وأخذ الفلاسفة من بعده بهذه التصورية، فأنكروا العالم الخارجي، وأنكروا العلية، فاعلية وغائية، وأنكروا الجوهر والنفس والله، وهذا الفصل بين الفكر والوجود استتبع

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: ٧٩. يؤكد البعض أنها لا ترتبط بنظرية (أفلاطون) المشهورة في المثل العليا.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٧٨، ٧٩.

الفصل بين العلم الواقعي والفلسفة، فعاد العلم لا يعرف له موضوعا غير المادة والحركة (الفيزياء)، وحصرت الفلسفة دائرتها في الفكر (ميتافيزيقيا)، وانقسم المفكرون طائفتين، واحدة تأخذ بالعلم فترد الفكر إلى حركة مادية، واخرى تنحاز إلى الفلسفة فترد المادة والحركة إلى الفكر، وما تزال هذه الثنائية والمشكلات الناجمة عنها قائمة إلى اليوم[١].

ولا يعتبر (ديكارت) في نفسه مثاليا، إلا أن البعض يذكر أن المثالية بمعناها الدقيق لم تعرف قبل أن يتصدى لطرح هذه النظريات، وبصرف النظر عما إذا كان هناك ما يشير إلى الاعتقاد في المثالية الفلسفية قبل عهد (ديكارت)، إلا أنه كانت هناك حاجة لبراهينه لدعمها بأي أساس [٢].

❖ بعض المثاليين و أقوالهم

الا أن (جورج باركلي) الذي يعد أول فيلسوف مثالي بالمعنى الدقيق وصل إلى حد انكار المادة، قرر أن وجود الموجود هو أن يُدرَك أو أن لا يُدرَك، وهي عبارة مأثورة عنه، والمدرَك معنى، وغير المدرَك لا وجود له.

وفي بعض كتبه يوجز كل ذلك في مبدأ ذي شقين، يقول: إنه متبنى من قبل الفلاسفة والعامة على حد سواء ..

١- الأشياء التي تدرك مباشرة هي الأشياء الواقعية.

٢- الأشياء المدركة مباشرة عبارة عن أفكار لا توجد إلا في العقل.

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٩٨.

(٢) دليل اوكسفورد للفلسفة :٨٧٠.

ويقول: ان الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفون بأنهم لا يدركونها في ذاتها، فما الفائدة من وضعها؟ وماذا عسى أن يكون؟ انها معنى مجرد يمتنع تصوره بمعزل عن الكيفيات، فهي معنى باطل.

ويبدو أنه قصد الاستفادة من هذا المعنى للرد على المذاهب الريبية والشك، وذلك أن الذي سمح للفيلسوف المرتاب أن يسَلّم بإمكان أن تضللنا أفكارنا بخصوص الخصائص الفعلية التي تختص بها الأشياء، انما يرجع إلى كونه اعتبر الأشياء شيئا مغايرا للأفكار، ولكن إذا قمنا بحذف الجسم المادي المفترض، وتبني مذهب يقر أن كل أشياء الخبرة العادية مجرد مجموعات من الأفكار، سوف تتضح استحالة اقتراح إمكان أن تكون الأشياء مغايرة لما تبدو لنا، بل سوف يستحيل حتى اقتراح الشك في وجودها.

وعن الاعتراض.. بأنه لا ريب أن لأفكارنا عللا، وأننا لا ننتج أفكارنا كما نشاء، فلا بد أنها جاءت من مصدر مستقل، وما عساه أن يكون ان لم يكن العالم الخارجي؟ أجاب.. بأن معنى أن تسبب هو أن تفعل، ولا شيء فاعل حقيقة سوى ارادة الكائن العاقل، وليست الأشياء الجامدة، فالأفكار التي تحدث في عقولنا بمثل هذا النظام والترابط والتواتر الجدير بالاعجاب يتوجب أن تكون نتيجة لارادة كائن عاقل، هو الله الخالق جل وعلا [١].

---

(١) راجع تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٨٣، دليل اوكسفورد للفلسفة: ١٥٥، ١٥٦.

❖ بعض التجريبيين و آراؤهم

وفي الطرف المقابل لهذا الاتجاه العقلي هناك المذهب التجريبي الحسي، فقد أكد (جون لوك) ـ وهو أحد كبار المبشرين به ـ وربما دعي زعيمه في العصر الحديث، على نفي المعرفة القبلية الغريزية في الإنسان، فلا وجود لمعان صريحة أو قضايا صريحة في الذهن منذ الميلاد، وهو يرى أن الغريزية تدع مجالا واسعا للتقدير الشخصي ما دامت معرفةً باطنةً، إذ يحق لأي شخص أن يدعي ما شاء على اعتبار أن ذلك ما تقتضيه غريزته، وهو لا يريد أن يتركها تعبث بنظرية المعرفة، وتنكر وجود الله، وهما الأمران الضروريان لاتفاق العقول وطمأنينتها.

ويتهكم على القياس الأرسطي بأنه لو كان القياس الأداة الوحيدة للعقل للوصول إلى الحقيقة للزم أن لا يوجد أحد قبل (أرسطو) يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئا ما بالعقل، ولكن الله لم يكن ضنينا بمواهبه على البشر إلى حد أن يقنع بايجادهم مخلوقات ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقات عاقلة. ويردد الأقاويل المتداولة بين الشكاك والحسيين منذ عهد قديم في الإشكال على القياس.

كما أن المباديء التي يذكرون أنها غريزية، مثل مبدأ الذاتية (أي الإحساس بالذات) ومبدأ عدم التناقض لو كانت كذلك للزم أن توجد عند جميع الناس دائما، ولكن الأقلين من الناس حتى من بين المثقفين يعرفون المباديء النظرية.

وما الفائدة من هذه المباديء؟ فلكي نحكم بأن الحلو ليس هو المر

يكفي أن ندرك معنى الحلو والمر فنرى فورا عدم الملائمة بينهما، دون التجاء إلى المبدأ القائل: يمتنع أن يكون الشيء غير نفسه.

والحق عند (جون لوك) أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمباديء جميعا، والتجربة نوعان: ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية وهي الإحساس، وباطنه واقعة على أحوالنا النفسية ويسميها التفكير (وهو يفضل هذه اللفظة على لفظة شعور)، وليس هناك مصادر لمعان اخرى، وهو يقول: (لكي نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقاتها الدائمة، لا أن نأتي بالأشياء إلى فكرنا).

وعندما يصل إلى مسألة قيمة المعرفة، وهل لمعانينا مقابل في الوجود؟ وهل توجد جواهر مقابلة للظواهر؟ يقول: (من البيّن أن الفكر لا يدرك الأشياء مباشرة، بل بوساطة ما لديه عنها من معاني... فكيف يعلم أن هناك أشياء؟)

ولكنه لم يشك قط في وجود العالم الخارجي، والأجسام عنده موجودة، وعلمنا بها محقق عمليا، وان لم يكن في مثل يقيننا بذاتنا وبالله.

ويستدل على وجودها..

أولا: أن الذهن لا يستطيع احداث صورها من تلقاء نفسه، وكل فاقد حاسة فهو عاطل عن المعاني المتعلقة بها، كالأكمه الذي لا يدرك معاني الألوان ولا يتصورها ان أمكن وصفها له.

ثانيا: اننا نميز المعنى الآتي من الحس والمعاني الآتية من الذاكرة،

فالأول مفروض علينا، والثاني تابع للارادة تذكره أو لا تذكره، وان ما يصاحب الأول من لذة أو ألم لا يصاحب الثاني.

ثالثا: أن الحواس يؤيد بعضها بعضا، فالذي يرى النار يستطيع أن يمسها، وحينئذ يحس أَلَمَاً لا يمكن أن يحس مثله لو كان إدراكه مجرد تصور.

والخلاصة أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة، فيتعين على الفلسفة أن تقنع بما يُدرَك بالملاحظة والاستقراء فحسب، وان تعدل عن المسائل الميتافيزيقية وعن المناهج العقلية.

وسيكون لهذه النتيجة ما بعدها، فان (لوك) ما يزال يعتقد بفاعلية الذهن، ولكن سيأتي فلاسفة من الانجليز بنوع خاص ينكرون هذه الفاعلية، ويفسرون الفكر كله بتداعي المعاني تداعيا آليا، فيمضون بالمذهب الحسي إلى صورته القصوى[1].

❖ من أقوال (هيوم) في الشك

وهذا ما فعله (ديفيد هيوم) الذي اعتبر أن وظيفة الذهن تقتصر على قبول الانفعالات من الأفكار والانطباعات (وهو تقسيم حرص على توضيحه) فتحصل منها المعاني حصولا آليا بموجب قوانين تداعي المعاني، والعلاقات التي تؤلف العلوم نوعان: علاقات بين انفعالات قائمة في أن بعض الانفعالات علل والبعض الآخر معلولات، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وعلاقات بين معان وهي التي تتألف منها الرياضيات، أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية، و هو ينكر علاقة العلية

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٥٥ ـ ١٦٥.

فهي عديمة القيمة، لأنها ليست غريزية ـ وهو ينكر أي معرفة غريزية منذ الميلاد قبل أن تكتشف بالخبرة الحسية ـ وليست مكتسبة بالحس الظاهر أو الباطن أو الاستدلال، والحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية، ولا تظهرنا على قوة في الشيء الذي يسمى (علة) يحدث بها الشيء الذي يسمى (معلولا) [١].

ويصرح بالشك فيما إذا كانت إدراكات الحواس تحدثها الأشياء الخارجية، لأن هذه المسألة كما في كل المسائل الأخرى المشابهة يرجع فيها إلى الخبرة ـ ويقصد الحس والتجربة ـ ولكن الخبرة هنا خرساء تماما ويجب أن تكون كذلك، فليس لدى الذهن أي شيء حاضر سوى الإدراكات، ولا يمكنه الوصول إلى أي خبرة عن اقترانها بالأشياء، فافتراض هذا الاقتران هو اذن من دون أي أساس معلل [٢].

وأما الرياضيات فهو يميز بين الحساب والجبر من ناحية فهما علمان مضبوطان يقينيان، في حين أن الهندسة ليست كذلك وانما هي مقاربة له وليس يستنبط منها نتائج سوى الاحتمال القوي [٣].

❖ توقف و تنبيه

ولا بد من التنبيه على أن في هذا الجدل الدائر بين هذين التيارين في الفلسفة الغربية، المثالية التصورية (الميتافيزيقية) من جهة، والحسية

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٩٠.

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم : ٢٠٦.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٩٢.

التجريبية الواقعية (الفيزيقيانية) من جهة اخرى، تتداخل الكثير من المسائل والأبحاث، ويلتبس الأمر على المتأمل المتتبع في كلماتهم وأقوالهم، إذا حاول تحديد المصطلحات وفرز المسائل والوصول إلى نتيجة محددة واضحة.

ففي غمرة ذلك مثلا تظهر مسألة.. هل أن الإنسان يمتلك قضايا أولية قبلية غريزية منذ الميلاد أي قبل اكتساب الخبرة بالحس والتجربة أو لا يمتلكها؟

كما تظهر مسألة.. هل أن الكليات كالنوع والجنس والفصل حقائق متأصلة؟ أو انها مفاهيم انتزاعية اعتبارية؟ وقد يطلق عليه عندهم بالاسمية.

كما تظهر مسألة حقيقة العلاقة (الاقتران الضروري) بين العلة والمعلول، وما هو دور العقل في إدراكها؟

وكذا مسألة إدراك العقل للجوهر، وعادة ما يمثل له بالنفس أو الأنا أو (الله)، وهل يمكن للعقل أن يتصور موضوعا خاليا من الأعراض، وهل أنه من المعارف القبلية الفطرية أولا؟

وكذا حقيقة الأخلاق أي مسألة التحسين والتقبيح، وهل أن لها واقعا وراء الإدراك العقلي.

وكذا مسألة أن العقل والإدراك هل هو أمر مادي أو مجرد؟ وكذا الارادة والاختيار هل تخضع لقوانين المادة أولا؟ ويتفرع من ذلك مسألة الجبر والاختيار.

وربما يتهم المؤمنون بالكائن الغيبي(الله) المجرد عن قيود المادة وحدودها بأنهم مثاليون (ميتافيزيقيون).

ولكن المثالية بناءا على هذا المعنى لا تعتبر منهجا فلسفيا للفكر والمعرفة، لأن التقسيم حينئذ ليس بلحاظ طرق التفكير ومنهجيته، وانما بلحاظ موضوع المعرفة، لأن المؤمنين بالغيب وإن كانوا بؤمنون بما هو خارج عن حدود المادة، إلا أنهم ربما يصلون اليه بالطرق الواقعية و مناهجها، وليس المثالية.

ولكن كل هذه المسائل مما لا علاقة لها بمحل الكلام، ولكل منها طريقته في البحث والاستدلال عليه، وربما يأتي الحديث عنها أو عن بعضها كل في محله، وانما المهم منها والذي هو موضوع بحثنا هو مسألة إمكان تحصيل العلم واليقين بالحقائق الخارجية، وتحقيق حقيقة العلاقة بين العقل والإدراك وبين الواقع الذي هو موضوع المعرفة والعلم.

❖ بيان الحقيقة

والحق أننا إذا تأملنا في هاتين المسألتين.. هل أن الإنسان قادر على تحصيل العلم واليقين؟ أو أنه مضطر إلى التسليم بالشك؟ وهل أن الواقع الخارجي الذي هو موضوع المعرفة موجود أو غير موجود؟ نجد أنهما مترابطتان متلازمتان بحيث لا يمكن فصل احداهما عن الأخرى.

فإن السؤال عن أن الواقع الخارجي موجود أو غير موجود، هو عبارة اخرى عن أن الواقع الخارجي يمكن إثبات وجوده أو يمكن تحصيل العلم بوجوده أو لا يمكن، لأن التساؤل المذكور والاجابة عليه لو تمت لا

موطن لها إلا الذهن والعقل وليس له موطن آخر غير ذلك، فالبحث عن واقعية العالم الخارجي ووجوده هو عبارة اخرى عن البحث عن إمكان تحصيل العلم والجزم به.

وكذلك البحث عن إمكان تحصيل العلم لا يمكن أن يكون بمعزل عن الواقع الخارجي الذي هو موضوع للعلم، إذ لا معنى لطرح هذا السؤال مع قطع النظر عن أن يكون العالم موجودا أو غير موجود، إذ مع احتمال أن لا يكون له وجود واقعي لا معنى لأن يحصل العلم به.

ونفس الكلام ينجر إلى الظن وينطبق عليه، بل يجري حتى في الشك، لأن الشك فرع الالتفات إلى الأمر المشكوك، ومع الالتفات والاشارة إلى العالم الخارجي لا معنى لطرح التساؤل حول وجوده، لأن الاشارة اليه فرع افتراض وجوده.

وبعبارة اخرى.. لا معنى للتساؤل حول وجود الجزئي المشار اليه أو المعهود، نعم يمكن الشك في وجود الكلي، بمعنى الشك في وجود أفراده ومصاديقه في الخارج، وهذا واضح يتجلى أكثر بالتأمل.

فالفصل بين الفكر والوجود كما فعل (ديكارت) ومن جاء بعده أمر لا يمكن القبول به، إذ لا يرجع إلى معنى محصل، والصحيح أن تعالج هذه المسألة بما يذكر في علم المنطق من تقسيم المفهوم الذهني بقسميه الكلي والجزئي إلى مفهوم عقلي ومفهوم طبيعي، وتقسيم الحمل إلى أولي ذاتي وإلى شايع صناعي.

حيث يلحظ المفهوم تارة بما هو في نفسه ويكون الحمل عليه بما هو

كذلك، ولا يجب حينئذ أن يكون حاكيا عن واقع خارجي، مثل قولنا: الإنسان كلي، أو الإنسان حيوان ناطق، وزيد جزئي، ونحو ذلك.

ويلحظ تارة اخرى بما هو حاك عن الخارج، مثل قولنا: كل إنسان متحرك بالارادة، وزيد عالم، ونحو ذلك، حيث يكون الحمل حقيقة على الخارج، لأنه هو المتحرك بالارادة والعالم، وان استخدم المفهوم الذهني للتعبير عنه والاشارة اليه، وليس موطن الحمل إلا في الذهن لكن بما هو حاك عن الخارج، وفي مثله لا معنى للفصل بين الفكر والوجود، لأن الصور الذهنية لم تؤخذ إلا حاكية عن الواقع.

ومن المعلوم أن العقل لو لم يكن يدرك الواقع الخارجي لم يمكن الاشارة اليه من خلال المفهوم الذهني بالحمل الشايع الصناعي.

وأما احتمال أن تحدث الإدراكات في الذهن من دون سبب أو علة، على افتراض الشك أصلا في قانون العلية فلا يمكن الموافقة عليه، لأن احتمال وجود الأشياء من غير علة، أي بالاتفاق المطلق والصدفة يؤدي إلى فوضى شاملة في الطبيعة، أي في العالم الخارجي وفي الأذهان والعقول، لا يمكن الاحاطة بآثارها ونتائجها على الاطلاق، وسيجيء الحديث عنها إن شاء الله تعالى في محله.

الفصل الثاني
الحقيقة مطلقة أو نسبية

يرتبط هذا البحث ارتباطا مباشرا بما تقدم من الأبحاث، والجدل المثار بين المثالية والواقعية، وقضية الفصل بين الفكر والوجود، وترجع جذوره إلى نظريات قديمة ربما كانت أسبق من السوفسطائية، الاأن (بروتاغوراس) السوفسطائي الشهير عرضها بطريقة مختصرة ومكثفة في قوله: (الإنسان مقياس الأشياء جميعها، مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس وجود ما لا يوجد منها)[1].

وعلى ذلك جرى من ذكر في العصر المتأخر أن وجود الموجود هو أن يُدرَك أو أن لا يُدرَك، وغيره ممن أسسوا للفكر المثالي التصوري الذي يرد وجود الأشياء إلى الفكر والتصور، كما ذكرنا جزءا منه في الفصل السابق، وهو كثير جدا في الفلسفة الغربية.

وبما أن الحس معرض للاختلافات الكثيرة التي ذكرها الشكاكون والسوفسطائيون، والفكر وهو جزء من تكوين الإنسان معرض للطوارئ الكثيرة من حيثية الزمان والمكان والبيئة والاجتماع وغيرها تصبح النتيجة من كل هذا وغيره أن لا حقيقة مشتركة يتفق عليها الجميع، وانما تعتبر

---

(١) دليل اوكسفورد للفلسفة: ٩١٩.

بالقياس إلى الشخص المفكر نفسه.

فكل ما يعتقده أي إنسان صحيحا هو صحيح عنده، ولا يصح إلغاء النسبية، وحذف كلمة (عنده) لتصبح الحقيقة ما هو صحيح في حد ذاته.

❖ البدايات في العصر الحديث

ومن تجليات ذلك في الفلسفة بعد الثورة الفرنسية، حيث كانت الثورة محاولة جريئة لاعادة بناء المجتمع على مباديء كلية ومعان مجردة، وسرعان ما هاجت الأفكار والعواطف في أرجاء القارة الاوربية، وكان الشعر الألماني في عصره الذهبي، عصر (جوتي) و (شيلر) اللذين أبدعا في الاعراب عن نوازع الحياة، فأراد الفلاسفة أن يقلدوا الفنانين فيجعلوا من الشعر والعلم شيئا واحدا، أعني مظهرين لقوة خالقة واحدة بعينها، فجاءت مذاهبهم (رومانتية) ـ وماهية (الرومانتية) على ما عرفها أحد أركانها (نوفاليس): تعميم أو اطلاق الموقف الفردي ـ في حين أن الكلاسيكية تستوحي الكلي المطلق في الإنسان أي الماهية، فتصدر عن العقل وتخاطب العقل، بينما تصدر (الرومانتية) عن الشعور الفردي، وترمي إلى اثارة الشعور في أغمض صوره، فشاعت هذه الطريقة، حتى انتهى الأمر إلى اعتبار المذهب الفلسفي (وجهة نظر) لا يُنازَع فيها الفيلسوف، كما لا يُنازَع الفنان في وجهته، وإلى استدلال الفيلسوف على حقائق الأشياء بمنهج تفكيره الخاص وتجربته الخاصة [1].

وفي العقيدة الدينية كانت البروتستانتية قد أفرغت الدين من كل

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: ٢٨٦.

عقيدة معينة، وردته إلى مجال العاطفة فحسب، وأطلقت العنان للنفس، تذهب في الرومانتية كل مذهب، معتزة بحريتها، متمردة على كل سلطان أو قريب[١].

ونشأت نظريات التعددية الدينية، التي تعتقد أن هناك وعيا مختلفا للحقيقة اللا محدودة (الالهية)، فتدركها أذهان البشر بأشكال مختلفة، تتأثر بالظروف التاريخية والثقافات المختلفة.

وان آراء المتدينين حول الحقائق تعبر عن مشاعرهم وتعبيراتهم عنها، وهي تختلف باختلاف الظروف التاريخية والحضارية التي يعيشها البشر، وخاصة الأنبياء الذين يعيشون التجربة الروحية السامية، ويواجهون انكشافاتها، لذلك لا يمكن الحكم بصحة وصدق بعضها وخطأ الأخرى.

وفي مجال النقد الأدبي وقراءة النص ظهرت (البنيوية) التي أعلنت (موت المؤلف) وان النص الأدبي خطاب لا تتضمن وظيفته الإخبار بالحقيقة[٢]، وبدل القول التقليدي بأن لغة المؤلف تعكس الواقع يأتي القول البنيوي بأن بنية اللغة تنتج الواقع[٣]، وهي تظهر النص بأنه تفاعل بين العلامات تتوالد فيه المعاني، دون أن يكون للمعنى الذي أراده المؤلف أية ميزة[٤].

وهي تفتح المجال واسعاً للقارئ ان يستلهم ما يشاء من النص

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: ٢٨٥.

(٢) النظرية الأدبية المعاصرة: ٨٨.

(٣) نفس المصدر: ١٠٩.

(٤) دليل اكسفورد للفلسفة: ٢٧٥.

حسب ما يمتلكه من موروث الخبرة، بعد ان كان النص منتجا جديدا بولادته يولد القارئ، وحتى المؤلف نفسه لو عاد فقرا ما كتبه هو لكان ضيفا عليه.

❖ الحداثويون الإسلاميون

ومن ذلك و غيره استمدت بعض النظريات الإسلامية الحداثوية ـ كما تسمى ـ أفكارا تتعلق بالتعددية الدينية، أوتعدد القراءات للدين أو للنصوص الدينية في محاولة لتصحيح كل الأديان أو كل القراءات للأديان وإعلان جواز التعبد بها جميعاً.

واعتبروا أنها كلها صراطات مستقيمة، في مقابل المفهوم الشائع استعماله في القرآن الكريم والسنة النبوية والأحاديث الشريفة للصراط المستقيم بلفظ المفرد، الذي يتضمن ان الحق منها واحد وأن غيره افتراءا ومجرد أوهام.

ولكل من هؤلاء ـ الحداثويين المعاصرين ـ منهج خاص به، وطريقة تختلف عن الآخر في المقدمات والنتائج، إلا أنها تشترك في الاصرار على ان يجعلوا لأنفسهم الحق في تجاوز الحكم الشرعي، والغاء خصوصيته وما يترتب عليه من الثواب والعقاب، بل وأصول العقيدة لدى بعضهم ولم ترجع ابحاثهم إلى تأصيل البحث العلمي الداعي إلى بذل المزيد من الجهد واستفراغ الوسع في النظر والاستدلال وإقامة البرهان لتحصيل ما هو الحق من العقيدة الدينية أو الحكم الفقهي، ورفض ما هو خاطيء وباطل.

في حين أن باب النظر والبرهان في علم العقائد، وباب الاجتهاد في

علم الفقه والأصول كانا ولا يزالان مفتوحين على مصراعيهما، وخصوصا عند شيعة أهل البيت عليهم السلام، وما زالت جهود العلماء والباحثين تتوالى لتضع تصحيحا أو تعديلا أو إضافة وتنويرا، إما واسعا أو محدودا، مع قطع النظر عن الاصابة أو الخطأ في ذلك.

إلا أن مصطلح (الحداثة) اختص بأولئك الذين لم يجمعهم إلا اتفاقهم على الخروج عن الالتزامات الشرعية في العقيدة و الأحكام، وإلغاء خصوصياتها وبث روح التهاون والتساهل في الواجبات والمحرمات، وان اختلفوا في أفكارهم ونظرياتهم في مناهجها ونتائجها، أو اختلفوا في المذاهب التي ينتسبون إليها من شيعة أو سنة.

❖ النسبية مثالية أو واقعية

وعلى كل حال فقد تبين مما تقدم أن جذور المذهب النسبي ترجع بشكل أو بآخر إلى القول بالمثالية والتصورية، حيث يكون المحور عندهم هو التصور والإدراك، واليه ترد الأمور الواقعية، وبما ان أجهزة الحس والإدراك معرضة للطوارئ والتغيرات المختلفة لكل فرد دون آخر، فالحقيقة إذا نسبية بالقياس إلى كل فرد مدرك دون غيره، والحقيقة عند كل شخص هي غير الحقيقة عند آخر.

وربما اصر البعض على انتمائه إلى الواقعية دون المثالية، إلا أنه ولأجل تعرض الوعي والفكر للطوارئ المختلفة التزم بالنسبية، وهم الماديون الدياليكتيكيون.

فعن بعضهم: (يؤثر طراز البنية العصبية بشكل خاص في المعرفة،

وهذا التأثير نفسه معرفة، فنحن نعلم أن الجهاز العصبي للإنسان يختلف نظام عمله عن الجهاز العصبي للحيوانات الأخرى، فرائحة معينة تنفر الإنسان بينما تجذب الحيوان، ولون معين لدى حيوان له دلالة مختلفة عما لدى حيوان آخر... اننا نعرف تأثير الجهاز العصبي في المعرفة، ولكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الحقيقة لا يمكن معرفتها بحكم تأثير نوع البنية العصبية في المعرفة، لأننا ذكرنا أن مفهوم المعرفة يصدق على هذا التأثير الخاص أيضاً... أجل ان هذا التأثير هو عين المعرفة... ان أولئك الذين يركضون خلف (عين الحقيقة) و(الحقيقة المطلقة) وغيرها من المفاهيم الخاوية مثلهم مثل من يريد أن يتحقق الهضم دون أن تدخل مادة الطعام إلى المعدة، ودون أن تؤثر المعدة لتحولها إلى مادة غذائية)[١].

والمعروف عن الماركسية أنها تعتقد أن كل الأنساق الفكرية (الايديولوجية) نتاج للوجود الاجتماعي الفعلي، وأن المصالح المادية للطبقة الاجتماعية المسيطرة هي التي تحدد الكيفية التي ينظر بها الناس إلى الوجود، على المستوى الفردي أو الجمعي، فليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم[٢].

❖ تحقيق الحال

وقد تقدم منا الحديث عن العلاقة بين الفكر والوجود، وأن من غير الممكن فصل أحدهما عن الآخر ولا ارجاعه اليه.

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٢٦٤.

(٢) النظرية الأدبية المعاصرة: ٤٩.

وأشرنا إلى الاصطلاحين المشهورين في علم المنطق، المفهوم العقلي والمفهوم الطبيعي، وكذلك الحمل الأولي الذاتي والشايع الصناعي، وأن التصور والوجود الذهني يؤخذ في الحالة الأولى بما هو في نفسه منقطعا عن الواقع، إلا أنه في الحالة الثانية الشائعة في الاستعمالات يؤخذ بما هو حاك ومعبر عن الواقع، فالفصل بينه وبين الواقع أمر غير معقول.

فمفهوم (الإنسان) في الحالة الأولى لا يحمل عليه ولا يوصف بصفات الإنسان في الخارج، مثل الطول والبياض والضحك، بينما يحمل عليهِ في الحالة الثانية كل هذه الأوصاف وغيرها.

ولأجل ذلك ينشأ مفهوم الصدق والكذب والخطأ والصواب، لأن الحمل الشائع الصناعي وان كان محله الذهن إلا أنه يستهدف الاشارة إلى الواقع فاذا كان مطابقا له كان صادقا، والا كان كاذبا أو مخطئا.

ومن هنا كان اللازم الفرق بين معنى الدين باعتباره تجربة فردية، كما تكرر ذلك في أقوالهم، بحيث ينحصر وجودها ضمن حدود النفس وأحاسيسها وتأملاتها، وبين العقيدة الدينية التي تستند إلى الأدلة والبراهين النظرية لإثبات الحقيقة الدينية، في أصولها التوحيد والنبوة والامامة والمعاد، وفروعها وهي الأحكام والتكاليف الشرعية.

فلو فرض صحة القول بأن الدين تجربة فردية، باعتباره نوعا من التأملات و الأحاسيس التي تنحصر ضمن حدود النفس، إلا أن ذلك لا يمكن أن يلغي الأدلة الوجدانية والبرهانية لإثبات أصول الدين وفروعه، كما لا يمنع من النظر في صحتها وخطئها.

على أن التجربة الدينية بمعنى الخشوع والتأمل لا يصح لها معنى ما لم تكن المعتقدات الدينية حقيقية موجودة بالفعل، والا فلمن الخشوع والتأمل؟ ولماذا؟ وما الداعي الذي يدعو إليها ويبررها؟

كما أن اعتبار الوحي نوعا من التجربة الروحية دعوى بغير حق، لأن الوحي إبلاغ من رسول صادق إلى نبي صادق، إما عيانا أو إيحاءا أو أي شيء اخر، و قد يسبقه شيء من التأمل و الخشوع وقد لا يسبقه، و علم كل ذلك موكول إليهم عليهم السلام.

بل الأديان ـ كما تعتبر نفسها ـ هي بالدرجة الأولى عقائد لحقائق ثابتة، قامت عليها الحجج الكافية، التي لا يحق لأحد اهمالها أو اغفالها، إلا أن يكون في قلبه مرض أو عليه غشاوة، أو نحو ذلك.

ويصرح القرآن الكريم بالذم لمن افترى في العقيدة الدينية كذبا، أو ابتدع ما لم يكن له به حجة واضحة أو سلطان بين.

ثم تترتب على ذلك الأحكام الشرعية التكليفية، التي يحاسب الناس عليها عقابا أو ثوابا، ثم يأتي دور الخشوع والخضوع والانابة والتذلل، ونحوها.

ولذلك كان مفهوم الحق والضلال من أكثر المصطلحات شيوعا في القرآن الكريم وغيره من النصوص الدينية، وكذلك المفاهيم الراجعة إليهما، كالصراط المستقيم وحبل الله المتين والعروة الوثقى، وغير ذلك، مما هو كثير جدا.

❖ الصحيح في مفهوم التعدية

نعم يمكن القبول بالتعددية الدينية بمعنى اخر، هو تعدد الاجتهادات لفهم الحقيقة الدينية، والمحاولات الرامية للوصول إليها من كل فرد حسب طاقته والإمكانات المتاحة لديه.

فاذا تم الوصول إلى الحقيقة فهو المطلوب، ولزم ترتيب الآثار وتحمل المسؤليات المتعلقة بها، وان لم يتم الوصول إلى معرفة الحقيقة فان كان ذلك راجعا إلى قصور الإنسان وعجزه عن الوصول فلا شك أنه معذور لا يصح محاسبته ومعاقبته، لأن من القبيح تكليف الإنسان ما لا يمكنه القيام به، وان كان راجعا إلى اهماله وتقصيره فلا شك أنه يستحق الحساب ويتحمل المسؤولية، إلا أن أمر معاقبته موكول إلى الله سبحانه وتعالى في عدله ورحمته، ويختلف ذلك باختلاف نوع الخطأ من جهة وحجم الاهمال والتقصير من جهة اخرى، والله هو أحكم الحاكمين.

ولكن المتتبع والمتأمل في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يجد أنها تصرح وبشكل مستمر، و تؤكد كثيرا على أن الحجة واضحة وجلية، وأن المشكلة في الكفار ليست في خفاء الأدلة والبراهين الكافية، وانما في العناد والجحود، وان في القلوب مرضا، وفي العيون غشاوة، وفي الآذان وقرا، ونحو ذلك من الكلام وهو كثيرا جدا.

كما أننا نجد من أنفسنا أن الأدلة التي نرجع إليها في نهاية الأمر لإثبات العقيدة هي واضحة وبسيطة، قريبة من الفطرة الوجدانية لا يصعب على طالب الحق أن يصل إليها لو كان بالفعل مستعدا للاعتراف بالحق وتحمل

مسؤوليته، والقيام بما يملي عليه عقله وضميره بمقدار ما يمكنه من ذلك، دون من يصر على الغفلة أو التغافل، متجنبا كل ما يمكن أن يحمّله تكليفا أو مسؤولية، و محاولا تكييف الواقع حسب هواه، ﴿**اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ**﴾[١].

بل الظاهر أن الأبحاث العقائدية قد فرضت عليها أجواء التعمق والتعقيد فرضاً، لكثرة ما أثير من جدل وتشكيك بسبب الاصرار على عدم الرضوخ والاعتراف بالحق، والا فمن الواضح أن دعوة الأنبياء والرسل من العهد الأول وحتى إلى عهد النبي الأكرم ﷺ لم تتضمن أي شيء من هذه المسائل المعقدة، وانما كانت تخاطب الوجدان والفطرة القريبة للإنسان.

ولم يكن في خصومة أعدائهم ومقاومتهم لهم أي شيء من طلب الحقيقة، وانما كان فيها العناد والجهل والعنف والوحشية ونحوها، وكل ذلك يدل على أن التقصير هو الأعم الأغلب على الناس، وخصوصا الذين تصلهم الدعوة ويعيشون أجواءها.

هذا فيما بين الإنسان وبين ربه، أما فيما بين الناس أنفسهم فلا يحق لأحد أن يتسرع في التهمة بسوء النية والتقصير، إلا أن تكون على ذلك بينة واضحة، وعليهم التثبت والتروي، وعدم التسرع في الجزم واليقين، والأخذ بالمعتقدات وفرضها على الآخرين بالقوة والإكراه، وانما التأني والنظر في الرأي والرأي الآخر، وملاحظة كل الاحتمالات المخالفة، والاستماع إلى آراء الآخرين ومحاورتهم قبل الجزم وعقد القلب، من منطلق الشعور بالمسؤولية والتكليف، والتحرز عن الخطأ مهما أمكن.

---

(١) سورة الفرقان: ٤٣.

ويجب على الإنسان أن يبقى على الاستعداد التام للنظر والتأمل في الاحتمالات المخالفة إلى نهاية الطريق، أي حتى بعد أن يجد من نفسه الجزم والاعتقاد بأي عقيدة ما، فيجب عليه أن يكون على استعداد دائم لتصحيحها والنظر فيها إذا لزم الأمر.

وإذا توفرت العقيدة لديه على أساس منهجي واقعي صحيح فلا يضر بالتعددية أن يرى من نفسه صحة موقفه وأنه على الحق، وان المخالفين على الباطل والضلال، بمعنى أنهم بعيدون عن الصواب مع قطع النظر عن صدق نواياهم وسلامتها، لما ذكرنا من أن النوايا لا يجوز الحكم عليها إلا على بينة واضحة.

فإن اعتقاد الخطأ في المخالفين هو اللازم الطبيعي لاعتقاد الصحة في الجانب الآخر، كما هو الحال في كل جوانب الحياة الأخرى، ولا معنى للتسوية بينهما واعتبارهما على مستوى واحد من الحق والهداية، لأن في ذلك ظلما واضحا للحقيقة وإلغاءاً لخصوصياتها.

هذا هو معنى التعددية الدينية الذي يمكن القبول به، أي التعددية في مقام الإثبات، أي مقام البحث والاستدلال للوصول إلى الحق، وأما التعددية بالمعنى الآخر الذي يرجع إلى واقع الأمر بالمعنى الذي ينسجم مع التصويب الذي ذهب اليه الأشاعرة أو المعتزلة، ولا ينسجم مع مذهب التخطئة الذي اختاره أهل الحق من الامامية فهو يرجع إلى انكار الحقيقة الدينية في واقع الأمر، وعدم الاعتراف بأي قيمة لها، فلا يبقى بعد ذلك أي اعتبار لجهود الأنبياء والمرسلين ولا أية قيمة لتضحياتهم وتضحيات أوصيائهم والمؤمنين بهم، ولا أي مبرر معقول لجهودهم وأتعابهم.

كما لا يبقى أي مبرر للبحث والاجتهاد وبذل الوسع لتحقيق الحقائق الدينية وتحصيل المعارف بعد ان كان الخطأ والصحيح على حد سواء، بل بناءا على بعض تفسيرات التعددية والتصويب ليس هناك من حقيقة في الواقع ليصدق الخطأ والصواب على أساس مطابقة الاعتقاد لها وعدم المطابقة.

❖ الكلام في تعدد القراءات للنص الواحد

وأما في مجال قراءة النصوص والنقد الأدبي فيجب أيضاً الفرق بين البعد الفني والمعاني الجمالية التي يودعها المؤلف في النص ليستثير بها القاريء، وينبه إحساساته الداخلية وذوقه الفني، وبين البعد الآخر الذي لا يخلو منه النص و هو التعبير عن ما يريد المؤلف ايصاله إلى القاريء من الحكاية عن الواقع، وعامة النصوص لا تخلو من كلا الحيثيتين، إلا أنها تختلف في نسبة الاهتمام بهذا الجانب أو ذاك.

وإذا كان من الممكن أن يكون لكل قاريء الحرية المطلقة أن يأخذ ما يشاء من الأفكار والأحاسيس لدى قراءته للنص ففي البعد الفني والجمالي منه، إذ ربما لا يكون للنص في هذا الجانب من هدف إلا اثارة الإحساس بالجمال لدى القاريء، ولا مانع من أن يمارس القاري أي نوع من الإحساس الذي قد يختلف من واحد إلى آخر.

الا أن البعد الآخر من النص وهو الحكاية عن الواقع لا مجال للقاريء أن يذهب فيه كما يحلو له بمعزل عما يريده المؤلف، والا لضاعت القاعدة المشتركة التي يلتقي عندها المتكلم والسامع، وانقطع الحوار والتفاهم،

وغاب مفهوم المتكلم والمخاطب، والمؤلف والقارئ.

في حين أننا نجد المتكلم أو المؤلف حريصا على الالتزام بسياقات البيان وقواعده اللازمة لايصال الفكرة إلى السامع، وهي الضوابط التي يتحدد على أساسها (الظاهر) من الكلام، كما أن القاريء أو السامع حريص على استنباط المعنى والمضمون من خلال الالتزام بتلك القواعد الحاكمة على كلا الطرفين.

بل إن الأعم الأغلب في النصوص الأدبية أن يعمد المؤلف إلى تسخير الجانب الفني والجمالي لخدمة الجانب الآخر من النص، وهو الحكاية والتعبير عن الفكرة المراد ايصالها إلى القاريء، وذلك باستخدام أساليب الاثارة وجلب الانتباه وتقديم الفكرة باسلوب فني يكون أبلغ تأثيرا في نفس القاريء أو السامع، ومن القليل جدا استخدام أحد الجانبين بمعزل عن الآخر.

❖ أخبار الباطن و الظاهر، أو تعدد البطون في القرآن الكريم

وربما يذكر [1] لتأييد نظرية تعدد القراءات ما ورد في عدد من أخبار أهل البيت عليهم السلام بألفاظ مختلفة، من أن للقرآن ظهرا وبطنا، أو ظاهرا وباطنا [2]، أو سبعة بطون أو سبعين أو نحو ذلك.

وبما أن ذلك ينافي ما ذهب إليه عدد من المحققين الأصوليين من امتناع استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، فقد ذكروا في تأويلها

---

(١) الصراطات المستقيمة: ١٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: باب: ١٣ من أبواب صفات القاضي.

وجوها مختلفة، مثل أن المراد من البطون لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ [١]، أو المصاديق المتعددة للمعنى الواحد، أو نحو ذلك.

وقد ذكر بعضهم في تفسير البطون.. أنها عبارة عن المعاني المختلفة والمراتب المتفاوتة التي يستفاد من الآيات بحسب اختلاف مراتب الناس ودرجاتهم، فان ارباب النفوس الكاملة يستفيدون من الآيات الشريفة ما لا يخطر ببال المتوسطين، فضلا عن العوام وارباب النفوس الناقصة، فالبطون السبعة أو السبعون اشارة إلى أصول المراتب الكمالية لنفوس البشر، التي باختلافها يختلف مراتب الاستفادة من الآيات القرآنية [٢].

وذكر البعض.. أن للقرآن مراتب مختلفة من المعنى مترتبة طولا، من غير أن تكون الجميع في عرض واحد فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو مثل عموم المجاز، ولا هي من قبيل اللوازم المتعددة لملزوم واحد، بل هي معان مطابقية يدل على كل واحد منها اللفظة بالمطابقة بحسب مراتب الافهام [٣]، وأن للناس بحسب مراتب قربهم وبعدهم منه تعالى مراتب مختلفة من العلم والعمل، ولازمه أن يكون ما يتلقاه أهل واحدة من المراتب والدرجات غير ما يتلقاه أهل المرتبة والدرجة الأخرى التي فوق هذه أو تحتها، فقد تبين أن للقرآن معاني مختلفة مترتبة [٤].

وربما اعتبر البعض استنادا إلى ذلك أن تعدد القراءات للكلام

---

(١) كفاية الأصول: ٣٨.

(٢) نهاية الأصول: ٦٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن٣ : ٦٤.

(٤) الميزان في تفسير القرآن٣: ٦٦.

الواحد إذا كان مبنيا على كون المعاني مترتبة طوليا فلا مانع منه، وانما يكون المحذور بناءا على التعدد العرضي في الكلام الواحد.

❖ التحقيق في هذه الأخبار

والظاهر أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا مانع منه عقلا، وانما هو خلاف العرف ولا يصير اليه العقلاء في مقام البيان ولا يحمل عليه اللفظ، ولذلك إذا كان الكلام محتملا لوجهين متباينين اعتبر مجملا عندهم، ولم يحمل عليهما معا، بمعنى أن يكون مستعملا فيهما باستعمال واحد، ولا يرتبون الأثر على المعنيين معا، وما ذلك إلا لأن الاستعمال في كلا المعنيين معا خلاف القواعد العقلائية التي تنظم عملية الفهم والبيان.

الا أنه لا مانع منه إذا ظهر من المتكلم التصدي له على الرغم من كونه خلاف القواعد المعروفة في البيان، ومن ذلك التورية المعروفة في علم البديع، حيث يحرص المتكلم على صياغة الكلام بنحو يفهم منه كلا المعنيين في استعمال واحد من سامع واحد أو من سامعين مختلفين، وأمثلته مذكورة هناك، وتفصيل الكلام في مباحث الأصول.

الا أن ذلك في كل الأحوال لا يدخل في محل الكلام، وليس من تعدد القراءات الذي يرجع إلى صحة جميع المعاني التي يفهمها جميع القراء على اختلاف أصنافهم مع قطع النظر عن المعنى الذي كان محل اهتمام المتكلم وحرص على تأديته بوسائل البيان المعروفة.

وانما يرجع إلى أن المتكلم أراد معنيين من الكلام وجعلهما ظاهرين منه بوضع الدلائل والعلامات والقرائن الكافية لافادتهما معا، ولم يكن

فهم السامع لهما إلا باعتبار ظهور حال المتكلم بارادتهما بحسب الأدلة والقرائن المتوفرة، وليس له أن يستنبط غيرهما مع قطع النظر عن ارادة المتكلم وقصده والقرائن التي وضعها.

ونفس هذا الكلام ينسحب إلى تعدد المعاني المترتبة طوليا بحسب مراتب الافهام، لأن فهم القرآن الكريم وغيره من النصوص الدينية لا بد أن يجري وفق السياقات والقواعد العقلائية في تحديد الظاهر من الكلام وفهمه.

فإن عملية البيان وايصال المعلومة إلى السامع هي عملية مشتركة بين المتكلم والسامع، فلا يمكن للمتكلم إلا أن يراعي حال السامع إذا كان يريد افهامه، كما لا يمكن للسامع إلا أن يلحظ حال المتكلم في فهم المراد، وليس بينهما من شيء يلتقيان عنده إلا القواعد العرفية العقلائية للبيان التي تكون حاكمة عليهما معا، وتكون حجة لكل منهما على الآخر.

والا فان الغيت نقطة الاشتراك بينهما وخرجا عن حدود الدائرة الحاكمة عليهما، لم يمكن بأي شكل من الأشكال أن يكون للكلام معنى يراد من المتكلم ويفهم من السامع.

ولو فرض ذلك في القرآن الكريم وغيره من النصوص الدينية لسقطت عن الفائدة، وخرجت عن كونها بيانات للهداية، ودخلت في باب العبث والباطل.

من دون فرق في ذلك بين أن يُفتَح المجال للقاريء أن يتحرك افقيا ويستنبط ما يشاء من الكلام حسب خلفيته وبنيته الفكرية والثقافية، بعيدا

عن القواعد التي يفترض أن يلتزم بها المتكلم في عالم البيان، أو أن يفتح المجال للتحرك عموديا صعودا أو نزولا كل حسب قدرته والإمكانات المتاحة لديه، ثم يستنبط حسب المرتبة التي هو فيها، فان كل ذلك يدخل في باب واحد، وهو الخروج عن القواعد العقلائية والعرفية الحاكمة على طرفي البيان، المتكلم والسامع.

الا أن يدعى وجود عهد خاص بين المتكلم ـ والقرآن كلام الله تعالى ـ وبين أهل كل مرتبة من المراتب الطولية المدعاة، في أن يفهموا من الكلام كل حسب مرتبته.

ولكن يلزم من ذلك أن يكون لأهل كل مرتبة معنى خاص بهم يخاطَبون به يكون هو الظاهر بالنسبة لهم حسب قواعد البيان، ولا يجوز في مثل هذا الحال أن يأخذ أهل كل مرتبة بغير ما خوطبوا به من حيثية المرتبة التي هم فيها، واذا شك أحد ما أنه في أي مرتبة من المراتب يكون الكلام بالنسبة اليه مجملا.

ولا مانع عقلا أن يكون مثل هذا العهد، خصوصا من الله تعالى وهو القادر على كل شيء، إلا أنه يحتاج إلى عناية خاصة، وتصدٍّ واضح، يقطع الشك، ويكون ادعاؤه من غير دليل افتراءا عليه تعالى وادعاءا بالباطل.

ولسنا ننكر أن لنقاء الروح وصفاء النية الأثر البالغ في الوصول إلى المعرفة الحقة، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك كثيرا في اشارته إلى أهل الباطل، من أن في قلوبهم مرضا، وفي صدورهم حرجا، ونحو ذلك، إلا أن ذلك يرجع إلى أن التعصب والعناد والاهواء تدفع الإنسان إلى التمسك

بالباطل وترك السعي والعمل الجاد لمعرفة الحقيقة والأخذ بها، وكلما كان الإنسان أكثر اخلاصا سهل عليه الوصول إلى الحقيقة والعمل بها، و كلما ضعفت نيته صعب عليه ذلك اطرادا وانعكاسا.

فما بين المراتب النفسانية في الاخلاص وصدق النية حقيقة واحدة يصل إليها المخلصون ويتمسكون بها، ويضل عنها المبطلون ويهملونها، وليس بين المراتب المذكورة مراتب من العلم والمعرفة، أو معان متعددة لكل مرتبة على حدة.

هذا في عامة الناس من البشر مهما كانت مراتبهم صعودا أو نزولا، وأما في أهل الذكر الذين يتنزل عليهم الأمر، الذين يفتح لهم من كل باب ألف باب من العلم، فمن الممكن أن يكون لهم مثل هذا العهد الخاص منه تعالى، وهم أعرف بما بينهم (صلوات الله عليهم) وما بين ربهم، ولا نحيط نحن بشيء من ذلك.

والظاهر أن كل ما ورد في أمر بطون القرآن انما اريد به الاشارة إلى لزوم الرجوع اليهم عليهم السلام فيه، وعدم التسرع بالأخذ بالرأي في تفسير القرآن مع وجودهم عليهم السلام، لأنهم هم الأعرف بخصوصه وعمومه وناسخه ومنسوخه ومقاصده ولوازمه وغير ذلك، فهو من العلم الخاص بهم، ولا يصل اليه غيرهم مهما اختلفت مراتبه ومنازله.

على أن الظهر والبطن أو الظاهر والباطن في القرآن حسبما تذكره هذه الروايات ربما لا يكون المراد به الظاهر البياني وما دونه، لأن مصطلح (الظاهر) بهذا المعنى المذكور عند علماء اللغة والأصول هو مصطلح

حادث، اقتضته ضرورات البحث العلمي لتحديد ما هو حجة معتبر يجب العمل به من البيان مما هو بخلاف ذلك، مما لا يجوز الأخذ به بحسب القواعد الحاكمة التي تنظم عملية البيان، ومن غير الواضح ما إذا كانت تلك الروايات تشير اليه.

بل إن (الظاهر) البياني بالمعنى المصطلح لا يقابله الباطن، وانما يقابله النص أو المجمل، إذ ليس في مقام البيان طبقات إذا نُزِعَت طبقة ظهرت اخرى، وانما هناك معنى يسبق إلى الذهن بمقتضى العرف المشترك بين المتكلم والسامع، فإما أن يكون موجودا فالكلام ظاهر أو لا يكون موجودا فالكلام مجمل.

ولا يجري معنى الظهر والبطن والتقابل بينهما إلا فيما كان من الأشياء يحتوي على شيء آخر بحيث يخفيه عن العيان، مثل طبقات الثياب والفراش وطبقات الأرض، ونحو ذلك، وهو مما لا علاقة له بالمصطلح المذكور.

❖ الكلام في النسبية عند الماركسية

وأما ما تقدم عن (الماركسية) من أن قوى الفكر والمعرفة في الإنسان معرضة للطوارئ المختلفة، وأن طراز البنية العصبية في الإنسان يؤثر في المعرفة، وأن المصالح المادية للطبقات الاجتماعية المسيطرة هي التي تحدد الكيفية التي ينظر الناس بها إلى الوجود، وليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم، فقد تصدى للرد عليه بعض المفكرين الإسلاميين مؤكدا أننا إذا آمنا بدور الجهاز العصبي في تحديد ماهية إدراك جميع المعلومات حسية أو عقلية فعلينا

الاعتراف بوضوح بمذهب الشك[١]، ويلزمنا القول أن ما لدينا من أفكار عن العالم ـ سواء أتت بواسطة الحس أم بواسطة العقل ـ تكونت تبعا لما تقتضيه بنية دماغنا في وضعٍ وموقعٍ خاص، أما ما هو الواقع ونفس الأمر؟ فأمر نجهله[٢].

ولكن تأثير الجهاز العصبي وبنية الدماغ والبيئة الاجتماعية وظروف الصراعات وأمثالها على فكر الإنسان وطبيعة توجهاته لا يمكن انكارها، ويكفي للدلالة على ذلك ملاحظة آثار الأمراض العصبية وبعض الأدوية والمشروبات، وكذلك البيئة الاجتماعية والجغرافية والموروث التاريخي، وغير ذلك، من الأسباب المباشرة وغير المباشرة، التي أنتجت هذا التنوع الكبير والاختلاف الواسع في طبيعة الأفكار والمذاهب والأديان والمعتقدات في عموم البشرية، إلا أن كل ذلك لا يصل بالنتيجة إلى الأخذ بمذهب النسبية، بحيث لا تكون هناك حقيقة مطلقة لجميع البشر، وإنما تكون نسبية بالإضافة إلى كل إنسان دون غيره، على ما تقدم بيانه.

والسبب في ذلك ما ذكرناه من أن التصورات الذهنية مهما كانت أسبابها ومناشئها عند بني البشر تارة تكون مأخوذة بما هي مع قطع النظر عما تحكيه من الواقع الخارجي، وهو المسمى بالمفهوم العقلي أو الحمل الأولي الذاتي، واخرى تكون مأخوذة بما هي حاكية عن الواقع ومعبرة عنه، وهو المسمى بالمفهوم الطبيعي، أو الحمل الشائع الصناعي، وعلى ذلك فلا مشكلة في أن تأخذ كل تلك المؤثرات دورها وتعمل عملها في فكر الإنسان

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٢٢٤.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٢٦٦.

ووعيه، إلا أن توجه الإنسان إلى الواقع الخارجي واهتمامه به يجعل من تلك التصورات مخطئة تارة ومصيبة اخرى، حسب مطابقتها للواقع أو مخالفتها له، والحقيقة في واقع الأمر قائمة بذاتها لا تختلف باختلاف التصورات.

ولا مشكلة في عمل تلك المؤثرات داخلية كانت أو خارجية، وانما تكون أسبابا أو جزءا من أسباب مخالفة الفكر للواقع، ولا يعني ذلك أن تكون الحقيقة نسبية بحسب الأشخاص وتصوراتهم، ولا يكون وراء ذلك حقيقة مطلقة قائمة بنفسها والعقل يخطيء ويصيب في الوصول إليها.

على أن بعض تلك المؤثرات الخارجية والداخلية قد يكون لها دور في ايصال الفكر إلى الحقيقة، وليس في الصد عنها وقطع الطريق إليها، كما هو أثر بعض الأسباب الوراثية، والتربية الصالحة، والتبليغ والاعلام النافع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والهجرة إلى دار الإسلام، وغير ذلك.

و مما تقدم يتضح أنه لا يصح اعتبار الحقيقة نسبية، بمعنى أنها بالنسبة إلى كل شخص تختلف عما هي عليه بالنسبة إلى غيره، على أن يكون الاختلاف في مقام الثبوت، لأن الحقيقة هي أمر قائم بنفسه في واقع الأمر مع قطع النظر عن أن يكون هناك من يعرفها أو لا يكون.

نعم يمكن اعتبار المعرفة نسبية، بمعنى أن تصورات البشر وأفكارهم وانطباعاتهم عن الحقيقة الواحدة تختلف من إنسان لآخر، بحسب اختلاف مبانيهم الفكرية وخلفياتهم الثقافية، ولأسباب كثيرة قد ترجع إلى التاريخ والجغرافيا والبيئة والاجتماع ونحوها، وتلك حقيقة قائمة، ترجع إليها حالة التنوع الفكري والثقافي والعقائدي، والاختلاف الكبير الذي تعيشه

البشرية منذ بدء الخليقة وإلى العصر الحاضر.

كما لا شك أن سلوكيات الإنسان ـ كل إنسان ـ وتصرفاته انما تستند إلى وعيه وطريقته الخاصة في فهم الأمور مع قطع النظر عما يكون عليه الواقع في نفسه، لأن الإنسان ـ كما هو معلوم ـ لا يستطيع أن يتجاوز مدركاته الخاصة وأفكاره في مقام الارادة والاختيار وترتيب الآثار العملية، فهو يسلك ما يعتقد أنه طريق صحيح، ويسعى إلى ما يرى أنه يفي له بغرضه، ويتجنب ما يتصور أنه يضرُّ به، وان لم يكن الأمر في الواقع كما يظن ويتصور، ولذلك نجد أنه كثيرا ما يقع فيما لا يريد بسبب جهله وسوء اختياره، وذلك بسبب العوامل المختلفة التي دفعته إلى الجهل وسوء التصرف.

إلا أن كل ذلك لا يعني أن الحقيقة نسبية، وانما يعنى أن قدرات الإنسان المعرفية محدودة، وأن الضغوط والعوامل المختلفة قد تتزاحم عليه فتسهل له معرفة الحق تارة وتدفعه إلى الباطل اخرى، بحسب صبره وقدرته على التحمل وعزمه وبصيرته في الأمور.

بل الحقيقة واحدة وعليها تترتب الآثار الواقعية مع قطع النظر عن إدراك الإنسان لها وجهله بها، والإنسان قد تتاح له فرصة العلم والاطلاع عليها وقد لا تتاح، كما أنه قد يمتلك من العزم والبصيرة ما يسهل له الالتزام والتمسك بها، وقد لا يمتلك ذلك، فيتجاهلها أو يتساهل في أمرها ويقصر في شأنها.

ولا بد من الاشارة هنا إلى أن مقتضى التكوين الطبيعي للعقل

ـ وهو القدرة المدركة للإنسان ـ إذا كان سليما أن يدرك الحقائق فيما لو توفرت له المعطيات اللازمة لإدراكها، كالحس والوجدان والبرهان، وأن يتوقف ويقر بالجهل فيما لو لم يتوفر له ذلك، والاقرار بالجهل نوع من معرفة الحقيقة، فهو لو خلي وطبعه السليم من شأنه أن يدرك ما يتاح له من الحقائق، كما أن من شأنه أن يدرك عجزه وجهله عن إدراك ما لم يتيسر له منها.

ثم هو بعد ذلك معرض للمؤثرات المختلفة التي قد تدفعه إلى الخطأ والباطل، وقد تكون معينا له للوصول إلى الحقيقة، مثل التربية والتعليم والرعاية والضغوط النفسية والبيئة الاجتماعية وحتى الجغرافية والموروث الثقافي، وغير ذلك.

ولذلك يفترض بالإنسان الباحث عن الحقيقة ـ أية حقيقة كانت دينية أو دنيوية ـ أن يستعصم ويرجع إلى فطرته السليمة، ويصبر على مقاومة الضغوط والاغراءات المختلفة التي تدفعه إلى التخلي عنها.

ولذلك دعا القرآن الكريم إلى ترك التقليد والتعصب لتراث الآباء والأجداد، وترك الانسياق وراء الأهواء في اتخاذ الالهة، وترك الاستماع للمنافقين والمرجفين، وترك اتباع أهل الضلال والباطل، ونحو ذلك، وفي مقابل ذلك دعا إلى التعقل والتبصر والتفكر، بما يعني أن مجرد الرجوع إلى العقل كاف في الوصول إلى الحقيقة، إذا ابتعد الإنسان عن حالات العناد والتعصب ونحوها.

الفصل الثالث

العقل والإدراك مادي أو مجرد

ذهب الفلاسفة المسلمون السابقون لصدر الدين الشيرازي، تبعا لفلاسفة اليونان إلى أن القوة العاقلة وحدها مجردة عن المادة، والبراهين التي أقاموها لإثبات تجرد النفس تنصب على القوة العاقلة، لكن صدر الدين الشيرازي اتجه إلى القول بأن القوة الخيالية، بل كل القوى الباطنية مجردة من المادة، وأثبت ذلك عن طريق عدم تطابق ميزاتها مع ميزات المادة[1].

واستدل للأول.. بأن التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل، والصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه، ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض فلا يمكن أن تحصل لأمر مادي ذي وضع، فكل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة[2].

واستدل للثاني ـ الذي ذكر أنه خلاف ما عليه جمهور الحكماء، حتى الشيخ ومن يحذو حذوه ـ بأن الصورة الخيالية، كصورة شكل مربع محيط

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ١٤٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٣: ٣٦٩.

بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الأعظم فانه لا يمكن أن يكون هذا الشكل في مادة دماغية حاملة له، والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل، والمادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر، ولا تشكل بشكلين متباينين دفعة واحدة، وأيضا بأن شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له، وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على أي مقدار يريد، وكذا غيره من الصور والأشكال، وأيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس، وكل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو ويزداد إلا بإضافة مادة من الخارج اليه [١].

وقالوا.. لا يمكننا أن نصدق اطلاقا أن مشهد هذا الكون الفسيح بما فيه من خصوصيات مذهلة ومع كل خطوطه وسطوحه وأجسامه، والذي يتجلى أمامنا صورة واحدة متصلة، لا يمكننا أن نصدق أنه قد احتل مكانه وحشر في قطعة صغيرة من المادة العصبية، أو في دماغ مركب من أجزاء منفصلة ومتراكمة أصغر من جسم الإنسان [٢].

وكان ابن سينا قد ذهب إلى أن إدراك الجزئيات على وجه جزئي يتغير بتغيرها لا يحصل إلا بالإحساس والتخيل أو ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية [٣] وأنه لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد، ولا من

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٣ : ٣٧٣.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١ : ١٥٠.

(٣) الاشارات والتنبيهات ٣ : ٣٣٦.

المدرك للكلي بمادي [١].

❖ بعض ما يترتب على تجرد العقل و الإدراك

ويقررون في هذه المباحث وجوب بقاء النفوس الإنسانية وخلودها بعد تجردها عن الأبدان، مع ما تقرر فيها من المعقولات [٢]. مع أنهم يثبتون حدوث النفس الإنسانية [٣] بعد العدم ولكنهم يذكرون أنها لا تموت بموت البدن [٤].

كما يقررون في هذه الأبحاث وجوب تعقل الأول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الأول الأشرف من وجوه التعقل، وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل، وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله إياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير، وما يتصل بذلك من المباحث [٥].

وترتبط بذلك الكثير من المطالب التي ذكروا فيها عالم (العقل)، وقالوا إنه مجرد عن المادة وآثارها، وذكروا أنه أقوى العوالم وأقدمها وجودا وأقربها من المبدأ الأول (تعالى)، ويليه عالم (المثال) البرزخ بين عالم المادة وعالم العقل، وقالوا إنه عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشكل والمقدار والوضع وغيرها، ففيه الصور الجسمانية وأعراضها وهيئاتها

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات : ٣٤٩.

(٢) الاشارات والتنبيهات ٣ : ٢٨٨.

(٣) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ٣٧٥.

(٤) نفس المصدر: ٣٧٨.

(٥) الاشارات والتنبيهات ٣ : ٢٨٨.

الكمالية من غير مادة تحمل القوة والانفعال، ثم يليه عالم المادة موطن كل نقص وشر [١].

وذكروا.. أن مفيض الصور العقلية الكلية عقل مفارق للمادة، عنده علم جميع الصور العقلية الكلية تتحد معه النفس المستعدة للتعقل على قدر استعدادها الخاص، فيفيض عليها ما تستعد له من الصور العقلية، كما ذكروا أن مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر مثالي مفارق، فيه جميع الصور المثالية الجزئية على نحو العلم الاجمالي، تتحد معه النفس على قدر ما لها من الاستعداد [٢].

كما ذكروا.. أن كل مجرد فهو عاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود، كما أن كل مجرد فهو معقول بالفعل وعقل بالفعل [٣]، وذكروا أيضاً أن أول ما يصدر منه تعالى عقل واحد يحاكي بوجوده الواحد الظلي وجود الواجب تعالى في وحدته، وذلك هو العقل الأول الذي يكون مصدرا للعقل الثاني، ثم الثاني للثالث، وهكذا في سلسلة عقول طولية لا طريق لاحصائها، وهناك أيضاً المعقولات العرضية التي لا علية ولا معلولية بينها [٤].

بل ذكروا.. أنه تقرر في ضوء ابتكارات الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين التي تلقاها الفلاسفة اللاحقون بالقبول، أن الروح أرقى نتاجات المادة، أي أنها وليدة سلسلة من التطور والتكامل الذاتي الذي

---

(١) بداية الحكمة: ١٧٨.

(٢) بداية الحكمة: ١٨١.

(٣) بداية الحكمة: ١٨٨.

(٤) بداية الحكمة: ٢١٧.

يحصل في الطبيعة، وعلى أساس نظرية هذا المفكر لا وجود لأي حاجز بين عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة، أي من الممكن أن يتحول الموجود المادي عبر مراحل من التطور والتكامل إلى موجود لا مادي[1].

❖ تحقيق الحال

والكلام في هذه المطالب كثير ومتشعب في اتجاهات مختلفة، لكن لا بد من التوقف والنظر في امور..

❖ تحديد المصطلح المادي و المجرد

الأول: أن مفهوم المادي والطبيعي والجسم ونحوها من المصطلحات غير محدد بحدود واضحة، فهل المقصود به ما اشتمل على الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والارتفاع؟ أو ما كان مقيدا بالمكان والزمان؟ أو ما كان مقيدا بأحدهما؟ أو ما كان مقيدا بوضع أو هيئة محددة؟ أو ما كان قابلا للوضع والرفع؟ أو كل ذلك وليس واحدا منه؟ أو غير ذلك؟

وإذا كان من المسلمات المفروغ عنها ان الإنسان والحيوان والنبات والحجر ونحوها من المادة، فهل يعني ذلك أن النور ـ مثلاً ـ والحرارة والبرودة والطاقة الكهربائية والجاذبية و المغناطسية وأنواع الاشعاعات المكتشفة حديثا والأمواج الصوتية ونحوها، وكذلك الألم الذي يصيب الجهاز العصبي في الحيوان وغير ذلك من المادة؟ أو أنها تخرج عن حدها وتدخل في غير المادة؟

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ١٤٨.

ويجب ملاحظة أن الاختراعات العلمية الحديثة قد تظهر لنا في المستقبل ما لا نعهده الآن، كما كان بعض الأشياء المذكورة قد اكتشف بعد أن لم يكن معروفا من قبل.

فاذا كان المقصود من قولهم ان الصور والإدراكات العقلية امور غير مادية أنها من قبيل الألم أو الموجة الصوتية أو الأشعة أو نحو ذلك مما لا ندرك بحسب أنظارنا بادي الرأي أنه له أبعاد الجسم الثلاثة، وان أمكن أن تظهر التحقيقات خلاف ذلك، فالظاهر أن مثل هذا الجدل لا جدوى منه ولا أثر له، ولا يترتب عليه ما ذكروه من حالات العقول الطولية والعرضية والمفيضة والمستفادة وغير ذلك.

وكذلك إذا كان المقصود أنها آثار وتغيرات ـ كيميائية أو فيزيائية أو غيرها ـ في جهاز التفكير غيرّ ذات حالة مادية، وليس لها حجم أو كتلة أو نحو ذلك.

❖ المادي و المحسوس

الثاني: لا شك أننا ندرك بالحس والوجدان عالمنا المحيط بنا، وذلك من أوليات المطالب الفكرية والفلسفية التي يرد بها على المشككين والسوفسطائيين، وربما كان بعض ما ندركه بالحس يكون بواسطة الأجهزة الخاصة كمكبرات النور والصوت ومتحسسات الذبذبة والحرارة ونحوها، و كل ذلك يدخل في عالم المحسوسات.

فإذا اريد من العالم المادي والجسماني كل ما يندرج في ذلك على اختلاف أنواعه وأصنافه، ولكل منها سماته وخصوصياته، فلا بد أن يعاد

النظر في التقسيم المشهور للموجودات بين المادية والمجردة، ويحل محله التقسيم بين ما يمكن أن يدرك بالحس وما لا يمكن أن يدرك بالحس ولو بالواسطة.

❖ الإدراك في العلوم الحديثة

الثالث: من الواضح أن علماء التشريح وفسلجة الدماغ ـ وهي علوم لا بد للدروس العقلية الجادة من متابعتها والاستضاءة بمعطياتها ـ[1] قد استقصوا الابحاث العلمية والتجريبية، وعاد من المسلمات عندهم أن مركز الوعي والمعرفة هو الدماغ وما يرتبط به من الجهاز العصبي، حتى حددوا مواطن الإحساسات المختلفة من الذوق والشم والسمع وغيرها، وكذلك الذاكرة في أجزاء الدماغ.

واذا أصاب الضرر موضعا منه ظهر الأثر على الذاكرة والإدراك والارادة وغير ذلك من الأمور، وان كانوا يقرون بالعجز عن معرفة بعض أسراره، كما هو شأنهم في الكثير من العلوم، ﴿**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ**﴾[2].

❖ مفهوم المجرد وجودي أو عدمي

الرابع: أن التقسيم المعروف للموجودات إلى المادية والمجردة لا يستند إلى الاستقراء التام ولا الناقص، وانما يستند إلى القسمة العقلية

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مقدمة المترجم ١: ٢١.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

الثنائية في التقسيم بين الشيء ونقيضه، لأن الإدراك البشري ـ كما هو معلوم ـ لا يصل إلا إلى الموجودات المادية التي يتحسسها ويدرك وجودها، وبما أنه لا يمتلك القدرة على نفي ما عداها إذ لا يزال احتمال وجوده قائما، لأن إدراك الشيء لا يعني نفي ما عداه، فقد نشأ التقسيم المذكور، وهو تقسيم ما يمكن أن يكون موجودا إلى ما هو مادي قابل للإدراك وإلى ما هو غير مادي أو مجرد عن المادة فهو غير قابل للادراك.

فالمجرد هو معنى سلبي مناقض لمعنى المادة، وليس معنى وجوديا مضادا لها، وهو ناشيء من القسمة العقلية إلى الشيء وعدمه، وليس ناشئا من الاستقراء والاحاطة بمعناه كما هو الحال في معنى المادة، ولو كان مستفادا من الاستقراء لأمكن أن يكون له قسم ثالث، إلا أن يدعى الاستقراء التام، وهو غير معقول.

ومن هنا فالحديث عن المجردات بهذه التفاصيل المذكورة، بأقسامها وأحكامها، وترتبها الطولي، وقوة بعضها على بعض، أو قوتها على البدن، وكذا تعددها العرضي، وغير ذلك، فيه الكثير من المجازفة والادعاء بغير دليل ولا بينة واضحة.

بل لا يمكن إثبات وجودها بعد ان لم يمكن إدراكها إلا بالنقل الصحيح عن المعصوم أو بالبرهان القاطع، لأن المقسم المأخوذ في التقسيم ليس هو الموجود بالفعل، وانما المأخوذ في التقسيم ما يمكن أن يكون موجودا، فلا بد لإثبات وجوده بالفعل من دليل واضح.

❖ الروح في النص الديني

الخامس: ورد كثيرا في النصوص المعصومة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة الحديث عن الأرواح، بما يشير إلى أنها امور غير جسمانية، لأنها توضع في هذه النصوص في مقابل الأبدان والأجساد، وذلك كثير جدا، و في مجالات ومواضيع متنوعة، بحيث يصعب حصره واستقصاء الكلام فيه روائيا ودلاليا، ولسنا بصدد ذلك، إلا أن من الواضح أن بعضها يشير إلى المعنى المجرد عن المادة المقابل للجسد، وان كان بعضها الآخر قد يشير إلى معاني اخر لا علاقة لها بمحل الكلام.

وعلى كل حال فلا بد من الأخذ بهذه النصوص من باب التسليم، والإيمان والتصديق بمضمونها، تبعا لايماننا بصدق القائل بها، من دون فرق فيها بين ما كان قطعي الصدور والدلالة، ومالم يكن كذلك، بل كان محتملهما، أو محتمل أحدهما دون الآخر، فيجب التسليم في المقطوع من باب الجزم والقطع للجزم بصدورها من المعصوم، ويجب التسليم في المحتمل من باب الاحتمال لاحتمال صدورها عن المعصوم.

ولكن كل ذلك يجب الوقوف عليه عند حدود النص والمضمون الوارد فيه، والتسليم به كذلك، ولا يجوز أن نضيف عليه أي شيء من أنفسنا بحسب تصوراتنا واجتهاداتنا، فمع أدنى احتمال ارادة الخلاف لاختلاف في ألفاظها أو تعارض فيها أو أي غموض أو اجمال لا بد من التوقف، وعدم التسرع بالتأويل والتفسير اعتمادا على الافتراضات والاجتهادات، ثم البناء عليها بتأسيس المقدمات وأخذ النتائج و نسبة كل ذلك إلى المعصوم.

وانما لا بد من رد علمها إلى قائلها وايكال أمرها اليه، وذلك أن الإيمان بصدق القائل المعصوم انما يستلزم التسليم بمضمون ما ورد عنه عليه السلام بالمعنى الذي يريده هو عليه السلام من الكلام، ويكفينا من الإيمان التسليم به على ذلك، ولا يحق لنا أن نبني على ما نتصوره ونفترضه من الكلام، لأن المضمون هو أمر غيبي لا ندركه، ولا نكلف فيه أكثر من ذلك.

❖ الروح من أمر ربي

السادس: ظاهر قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾[١] ويكاد يكون صريحا منها أنها بصدد الصد عن محاولة فهم حقيقة الروح من قبل البشر والتأكيد على عجزهم عنها، وانما هي من أمر الله تعالى، أي من شأنه وليست من شؤون غيره، فان الله تعالى لم يؤت البشر من العلم إلا قليلا، وما اخفي عليه هو الكثير، فلا ينبغي أن يحاول الوصول إلى ما لا يمكنه الوصول اليه، خصوصا مع ما ورد عنهم عليهم السلام بألفاظ متعددة أن المراد به خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل، أو أنه من الملكوت من القدرة، وغير ذلك[٢].

ولكن صاحب الميزان ـ أصر وفي أكثر من موضع من كتابه ـ على أن الآية بصدد البيان و الجواب عن معنى الروح، وليست تجافيا عن الجواب، فقد أفاد تعالى أن الروح من سنخ أمره، ثم عرف الأمر في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ**

---

(١) سورة الاسراء: ٨٥.

(٢) تفسير البرهان ٤ : ٦١٩.

شَيْءٍ﴾[١] فأفاد أن الروح من الملكوت، وأنها كلمة (كن)، ثم عرف الأمر بتوصيفه بوصف آخر، بقوله: **﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾**[٢]، والتعبير بقوله: كلمح بالبصر، يعطي أن الأمر الذي هو كلمة (كن) موجود دفعي الوجود غير تدريجيه، فهو يوجد من غير اشتراط وجوده وتقييده بزمان أو مكان، ومن هنا يتبين أن الأمر ومنه الروح شيء غير جسماني ولا مادي، فان الموجودات المادية الجسمانية من أحكامها العامة أنها تدريجية الوجود، مقيدة بالزمان والمكان، فالروح التي للإنسان ليست بمادية جسمانية وان كان لها تعلق بها [٣].

ولكن تعريف الشيء في مقام الجواب عن حقيقته لا يصح إلا بما هو أعرف منه عند السائل، والا فتعريفه بما هو مثله أو أكثر منه اجمالا وخفاءا يكون منافيا لحكمة البيان، ومن الواضح أن المفهوم من (أمر ربي) معنى في غاية السعة والشمول بحيث لا يصلح لتعريف المفهوم المسؤول عنه.

ويدل على ذلك ان قوله تعالى في آخر الآية: **﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾** جاءت لبيان محدودية علم البشر، أو محدودية قدرتهم على العلم، و لا معنى لأن تساق مساق الكبرى للمضمون المشار اليه في قوله: (من أمر ربي) إذا كانت بصدد البيان و الجواب، فمن الواضح أنها امتناع و تجاف عن الجواب، أي هي من شأنه تعالى وليست من شؤونكم التي يمكنكم معرفتها.

---

(١) سورة يس: ٨٣.

(٢) سورة القمر: ٥٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن١: ٢٠٢.

وأما محاولة فهم معنى الأمر في الآية بواسطة ملاحظة استعمالاتها في محالها المختلفة في القرآن الكريم فهو متوقف على إثبات مقدمة لا غنى عنها، تتضمن أن معنى الأمر في جميع الآيات هو معنى واحد، ليكون ذلك بمثابة الحد الأوسط المشترك الذي يمكن من خلاله سريان جميع التعريفات والتوصيفات من مورد إلى آخر، على أن في كلامه ﵀ مواضع أُخر للإشكال لا حاجة لاطالة الكلام فيها.

❖ تجرد النفس و المعاد الروحاني

السابع: مما يترتب على القول بتجرد النفس القول بخلودها، وعليه بني القول بالمعاد الروحاني، فقد ذهب جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين إلى أنه روحاني فقط، لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه لقطع تعلق النفس عنه، فلا يعاد بشخصه تارة أخرى إذ المعدوم لا يعاد، والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء، فتعود إلى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي [(١)].

ولكن صريح القرآن الكريم في أكثر من موضع منه، وكذلك الأخبار المتواترة، هو المعاد الجسماني، واذا كان العقل السليم لا يمنع منه فمع ورود النص الصريح والصحيح فيه لا يجوز الشك والتردد فيه، فضلا عن انكاره.

وذهب كثير من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء إلى القول بالمعادين

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٩: ١٤٣.

النفساني والجسماني جميعا، ذهابا إلى أن النفس مجردة تعود إلى البدن [١].

قال ابن سينا: إن المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبيناﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس، اللتان للأنفس، وان كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل.

والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وان أُعطوها فلا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة، التي هي مقاربة الحق الأول، وعلى ما نصفه عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها، فان البدنية مفروغ منها في الشرع [٢].

ثم أفاض الحديث في القوة النفسانية وما يخصها من لذة وخير أو أذى وشر، وما يلزمها لإدراكها.

ثم يقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدئا من مبدأ الكل وسالكا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٩: ١٤٣.

(٢) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ٦٨٢.

العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك، حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله، مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق، ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته، ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره[٣].

وفي هذا الكلام ـ كما ترى ـ الكثير من المجازفة والادعاء، في القول بحركة النفس المجردة وتحولاتها المختلفة بغير بينة ولا دليل، وهل تنسجم هذه التغيرات والحركات مع مفهوم التجرد والتجوهر الخالي من أي عوارض؟

كما أن فيه الكثير من التجاوز والجرأة على مقام الحق تعالى في دعوى الاتحاد به والانتقاش بمثاله وهيئته والصيرورة من جوهره، ونحو ذلك من الكلام الذي لا ينسجم مع مفهوم الإسلام عن الله الخالق الأحد سبحانه وتعالى عما يصفون.

كما أن الحديث عن وجود نوعين أو عالمين من النعيم والعذاب، أحدهما يخص البدن وهو الذي جاءت به النبوة، والآخر يخص النفس وهو الذي جاء به العقل والفلسفة، خلاف مفهوم المعاد الذي أنذرت وبشرت به النبوات الصادقة، التي خاطبت الإنسان باعتباره كائنا واحدا وحملته مسؤولية عمله ثوابا أو عقابا، خصوصا مع دعوى أن أحد العالَمين من السعادة و العذاب يليق ببعض الناس والآخر يليق ببعضهم الآخر.

وليس في النصوص المعصومة عن المعاد إلا الحديث عن الرضوان الالهي والرحمة والمغفرة، إلى جانب نعيم الجنة ونعمها، وفيها ما تشتهيه

(٣) النجاة من الغرق في بحر الضلالات : ٦٨٦.

الأنفس وتلذ الأعين، وكان الأولى الأقرب للصواب بالإسلاميين الوقوف عند هذا الحد، وعدم تجاوزه التزاما بالشريعة الإسلامية، و حفظا للدقة والتحقيق العلمي.

قال الشيخ المفيدﷺ: وقول من يزعم أن في الجنة بشرا يلتذ بالتسبيح والتقديس من دون الأكل والشرب قول شاذ عن دين الإسلام، وهو مأخوذ من مذهب النصارى، الذين زعموا أن المطيعين في الدنيا يصيرون في الجنة ملائكة، لا يطعمون ولا يشربون ولا ينكحون... وكتاب الله تعالى شاهد بضد ذلك، والاجماع على خلافه، لولا قُلّد في ذلك من لا يجوز تقليده، وعُمِل على حديث موضوع [١].

وذكر البعض.. أن أهمية قضية الروح في موضوع المعاد تكمن في أن البدن الإنساني في معرض التبدل والتغير المستمر، لتجدد خلاياه طول فترة الحياة، فالبدن الذي تصدر منه الطاعة والمعصية لا يكون بنفسه هو محل الثواب والعقاب، فلا بد من تحديد ما هو الملاك في اعتبار هذه المجموعة المتغيرة كائنا واحدا، والملاك في ذلك ـ كما ذكر ـ هو النفس المجردة التي يمكن أن تبقى بعد أن يتلاشى البدن ويضمحل، وحين تتعلق من جديد بالبدن يحتفظ الشخص بوحدته، كما هو الحال قبل الموت حين كانت وحدة الروح هي الملاك في وحدة الشخص، وأما تبدل مواد البدن فلا يؤدي لتعدد الشخص.

وبنى على ذلك.. أننا إذا اعتقدنا بأن وجود الإنسان محدد ومنحصر بهذا البدن المحسوس وخواصه وأعراضه، واعتبرنا الروح من خواصه،

---

(١) أوائل المقالات: ٢٤٩.

واعتبرناها صورة غير محسوسة ولكنها مادية، تنعدم إذا تلاشت أعضاء البدن واضمحلت، فلا يمكن أن يكون عندنا تصور صحيح عن المعاد، وذلك لأننا لو افترضنا أن البدن اكتسب استعدادا جديدا للحياة فستظهر فيه خواص وأعراض جديدة فلا يملك الملاك الحقيقي لوحدته، لأن المفروض أن الخواص السابقة انعدمت تماما ووجدت خواص جديدة.(١)

ولكن وجود الروح أو النفس المجردة الواحدة لا يحل الإشكال، إذ مع الاعتراف بأن البدن متغير في الحياة وبعد الموت، وأن هذا التغير لا يصحح العقاب والثواب، لا يكون لوجود النفس أثر، إذ لا يغير من حقيقة أن موضوع الطاعة والمعصية وهو البدن في حينها هو غير موضوع العقاب والثواب وهو البدن في حينه.

ولازم ذلك.. أن لا يصح العقاب حتى في الحياة الدنيا، لأن وقوع المعصية في أول عمر الإنسان لا يصح معها العقوبة في آخر عمره لتبدل موضوع المعصية والعقاب.

ثم كيف تفسر شهادة الأيدي والأرجل؟ وهل لليد أو الرجل نفس مجردة خاصة بها لتحفظ وحدتها؟

واذا كان المدعى.. أن مصدر الطاعة والمعصية ومحل العقاب والثواب هو النفس، وهو واحد في كل الأحوال، رجع ذلك إلى المعاد الروحاني، إذ لا تكون هناك قيمة لرجوع البدن بعد أن كان موضوع العقاب والثواب هو النفس المجردة.

---

(١) دروس في العقيدة الإسلامية: ٣٨٦.

ولكن القرآن الكريم وهو يشير إلى حالة التغير التي يمر بها البدن بالتحول إلى التراب والرميم لا يشير لا من قريب ولا من بعيد إلى الجواب عن ذلك بوحدة النفس المجردة، وانما يذكر الاعادة والخلق الجديد والنشأة الأخرى، ونحو ذلك.

وليس من المعلوم أن كل خلايا الجسم وذراته معرضة للتغيير والتبديل في الحياة الدنيا، ولا بعد الموت فربما كان بعض أجزاء الجسم و خلاياه لا تغيره الأيام.

وكيفما كان فالظاهر أن قضية العقاب والثواب لا ترتبط بموضوع التغير وعدمه، لأن العقاب والثواب انما اريد به الزجر عن المعصية والدفع نحو الطاعة والعمل الصالح، فاذا خوطب به الإنسان العاقل القادر المختار كفى في صحة ترتب العقاب والثواب أن يشعر المكلف وهو العاقل المختار أن محل العقاب والثواب مما يخصه ويعنيه أمره، فيكفي أن يدرك وهو في حال التكليف والخطاب أنه هو عين ذلك الشخص الذي سيتعرض للعقاب والثواب، فهو من الآن يرجو ذلك الثواب ويحذر ذلك العقاب، لأنه يدرك انه يهمه ويعنيه أمره.

والله سبحانه وتعالى قادر على أن يعيد الإنسان كرته الأولى وعلى النحو الذي كان، بحيث يشعر أنه هو عين ذلك الشخص الذي كان في الحياة الدنيا، فيندم على ما صدر منه فيها من معاص، ويحمد الله على ما صدر من طاعة.

كما انه وهو في حال التكليف في الدنيا يشعر أنه هو عين ذلك الشخص

الذي سيعاد في الآخرة، فيخاف من العقوبة التي أنذر بها ويرجو الثواب وعد به، ولا أثر مع كل ذلك لكل ما يقع من تغيرات في هذه المسيرة.

وذلك هو حال الإنسان طيلة حياته، فهو في أول عمره يشعر أنه نفس ذلك الإنسان الذي سيكون في آخر عمره، ولذلك يرجو ويخاف مما سيترتب عليه في آخر حياته، كما أنه في آخر عمره يشعر أنه هو نفس ذلك الذي كان في أول عمره، فيندم أو يحمد الله على ما صدر منه، مع قطع النظر عن التغيرات التي حدثت في تكوينه، والتي قد يحس ببعضها إحساسا واضحا، أو غير واضح، أو لا يحس أصلا بذلك، وقد يكون بعض مكوناته لا تتغير عما هي عليه.

ولا يضر مع ذلك أن تتخلل في أثناء حياته حالات النوم مثلا، أو الموت، كما في قصة عزير، أو أهل الكهف، أو الانتقال من عالم الذر إلى عالم الدنيا، بل حتى العدم المطلق لو فرض تحققه.

وذكر الشيخ الصدوق ﭬ النفوس، وانها هي الأرواح، وأنها خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء، وأنها إذا فارقت الأبدان فهي باقية، منها منعمة ومنها معذبة، إلى أن يردها الله عز وجل بقدرته إلى أبدانها، وذكر روايات تتعلق بهذا المضمون[1].

وذكر الشيخ الطوسي ﭬ أنهم أجمعوا على أن الله تعالى يفني الأجسام والجواهر ـ يقصد بها الأرواح المجردة ـ ويعيدها فلا يعتد بخلاف من خالف فيه، وذكر أن الطريق الذي يعلم به فناء الجواهر هو السمع[2].

(١) اعتقادات الصدوق: ١٠٩.

(٢) الاقتصاد: ١٥٠.

ونحن نقول: إن ما ورد في ذلك المعنى من الآيات والروايات عن الصادقين عليهم السلام يجب أخذه بالتسليم والتصديق، ايمانا بالله وبرسوله وبما جاء به من عند الله تعالى، إلا أن العقول لوحدها لا تصل إلى شيء من ذلك، وأن عقيدة المعاد لا تتوقف عليه.

وانما تبتني عقيدة المعاد على إخبار بالغيب من الله تعالى على حشر ونشر، واعادة للناس في خلق جديد، ونشأة اخرى في الدار الآخرة يكون بها العقاب والثواب، وهو أمر لا تصل اليه عقولنا وأفهامنا لولا الابلاغ من الله تعالى.

وإذا بلغنا ذلك منه تعالى بواسطة الصادق المصدق صلى الله عليه وآله فليس لنا أن نشك أو نتوقف فيه، مادام العقل لا يمكنه أن يدعي امتناعا أو استحالة عقلية، و وجب القبول به كما ورد من دون أن نضيف من أنفسنا أو نجتهد من عندنا.

❖ الصور المعقولة و القسمة المقدارية

الثامن: أهم وأكثر ما يستدل به لإثبات تجرد العقل أن الصور المعقولة لا تتسم بسمات المادة، بدليل انها لا تقبل القسمة المقدارية، واذا كانت الإدراكات والصور غير مادية فيمتنع أن تحصل لأمر مادي، وهو العقل.

والجواب عن ذلك.. أن من الواضح أننا إذا تصورنا أي صورة جزئية أو كلية فمن غير الممكن أن نقسمها في أذهاننا، نعم من الممكن أن نقسم ما تحكي عنه تلك الصورة مما هو موجود في الخارج، فاذا تصورنا

شجرة مثلا يمكن أن نفرض لها أقساما وأجزاءا، ولكننا لا يمكن أن نقسم صورتها العلمية الموجودة في أذهاننا كما هو معلوم.

إلا أن ذلك لا يرجع إلى أنها غير قابلة للقسمة في ذاتها، لأننا ونحن نتصور الأشياء الخارجية، كالحجر والشجر، لا نتصور صورها العقلية الحاكية عنها، ولأجل أن نعرف أنها تقبل الانقسام أو لا تقبله نحتاج إلى تصورها مستقلة، كما نتصور الحجر والشجر، ولا يكفي أن تحل في أذهاننا بما هي حاكية ومعبرة عن ما هو في الخارج.

وما ندري لو أننا أمكن لنا أن ندرك تلك الصور مستقلة، وندرك موقعها في جهاز الإدراك، ولو بواسطة الأجهزة الدقيقة كما يفعله المختصون بتشريح الدماغ والأعصاب فهل كنا سندرك لها أبعادا ونجعل لها أقساما، أو لا؟ وذلك ما لم نصل اليه بعد، وربما وصل اليه المختصون.

ونظير ذلك ولأجل التقريب أننا نبصر الأشياء بأعيننا، ولكننا ونحن كذلك لا نبصر أعيننا، إلا إذا رأيناها مستقلة بالمرآة مثلا، أو رأينا أعين الآخرين.

ثم ما ذكروه من استحالة تعلق ما هو غير مادي ـ وهو الصور العقلية كما قالوا ـ بما هو مادي وهو العقل، لا يتفق مع ما كثر في كلامهم من الاعتراف بأن للنفس المجردة نحو تعلق بالبدن المادي، وتترتب عليه بعض المطالب في تفسير المعاد وغيرها.

وكذلك ما ذكروه من عدم اتصافها بالزمان الذي هو من شؤون

المادة، لا يتفق مع ما اتفقوا عليه من حدوث النفس المجردة[١]، أو حدوث الصور العلمية في ساعة محددة من الزمان عن طريق الحواس، فتترك أثرا ماديا في جهازك العصبي أو في الدماغ لم يكن ليحصل ذلك الأثر قبله أو بعده[٢].

ولكنهم أصروا على خلودها كما تقدم، فاعتبروا أن الحدوث لا يكفي لاعتبارها من الزمانيات ما دامت لا تفنى بعد أن توجد، وما ندري ماذا يريدون من خلودها وبقائها، هل يقصدون أنها يمتنع فناؤها بعد أن وجدت؟ ويستحيل ذلك حتى على الخالق القادر على كل شيء، أَوَ ليست هي حادثة مخلوقة بعد العدم؟ وكيف يمكن لمن خلق الأشياء بعد العدم أن يكون عاجزا عن إفنائها؟

واذا كان المراد أنها خالدة بارادته ومشيئته جلت قدرته فذلك شأن جميع الأشياء المادية وغير المادية على حد سواء.

وكذلك الحديث عن الوصف المكاني، لأن وضوح كون المعلومات لكل إنسان أنها معه حيثما كان يغني عن الاطالة والشرح في انها تتصف بالوصف المكاني، نعم لا يمكننا تحديد موقع النص الذي أحفظه في مركز محدد من الدماغ[٣]، لكن ذلك غير مهم إذ ربما يمكن للمختصين أن يحددوه، وكثيرا ما يكون تجلط دموي صغير سببا في فقدان مقدار كبير من الذاكرة.

---

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات : ٣٧٥.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١ : ١٨١.

(٣) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١ : ١٧٩.

ومثله الحديث عن عدم نسيان المعلومات وبقائها، و دعوى أن الإنسان جراء حالات غير طبيعية أو ضغوط نفسية ترد على الروح يستعيد إلى الذكرى فجأة جميع الخواطر الماضية التي نسيها[١]، أو أن الفرد في حال الاحتضار يستعيد كل ذكريات حياته في آن واحد[٢].

فان مثل هذه الدعوى عريضة جدا، لأنها تشمل كل النشاطات الفكرية التي لا يخلو منها الإنسان من أول حياته ـ وتشمل قسطا مما قبل ولادته ـ وإلى آخر آن من حياته، وهو كم هائل جدا من المعلومات يشمل كل حركات الإنسان و سكناته، بل الظاهر أن استعادة جميع الذكريات يستلزم وقتا بمقدار الوقت الذي حدثت فيه تلك الصور، وهو لا يتم إلا في حال عودة شريط العمر مرة اخرى.

❖ عدم الإحاطة بكل ابعاد العقل و الإدراك

التاسع: رغم أن علماء التشريح وفسيلوجيا الدماغ والجملة العصبية يؤكدون على أن جهاز المعرفة والإدراك لا يتجاوز حدود الدماغ والأعصاب، وترتكز كل أبحاثهم ودراساتهم حول الأمراض العقلية والنفسية والعصبية وعلاجاتها وأدويتها على هذا المعنى، وكذلك دراساتهم حول الأحلام وما يرتبط بها، إلا أنهم لا يسعهم إلا الاقرار بالعجز عن فهم قضية الأحلام والرؤى الصادقة، ومعرفة أسرارها، وكيف أمكن أن تتنبأ بأخبار المستقبل، أو الحاضر مما هو مقطوع الصلة عنها.

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ١٧١.

(٢) نفس المصدر: ١٧٢.

وكذلك العجز عن فهم ما يحدث في بعض الحالات لبعض الناس في اليقظة من التخاطر أو التنبؤ المفاجئ بأحداث مستقبلية، أو حاضرة لا اتصال له بها، ومن الواضح أن وقوع هذين الأمرين من الكثرة والشهرة بحيث لا ينكره إلا مكابر.

إلا أن من المعلوم أيضاً أن هذه الأمور انما هي حالات فردية في أوقات مخصوصة، أي تمثل حالة جزئية، لا يمكن تحديد قواعد كلية ثابتة لها لا تتجاوزها، فهل ترجع أسبابها إلى أنها تدخلات غيبية لبعض قوى الاعجاز في خرق حركة النظام الطبيعي للإدراك والمعرفة؟ أو ترجع إلى أن لقوة العقل والإدراك بعض النوافذ أو قنوات الاتصال مع قوى خارج النظام المادي الطبيعي يتم تفعيلها في أوقات خاصة؟ أو ترجع إلى أسباب اخرى لا نعلمها، الله يعلمها، وهو العالم المحيط بكل شيء.

❖ خلاصة البحث

العاشر: كل ما يهمنا من البحث في هذه المسألة واستقصاء الكلام فيها هو إثبات أن عالم ما وراء المادة مما لا يسعنا أن نصل اليه بعقولنا، ولا يمكننا إثباته أو نفيه أو الحديث عن خصائصه، إلا بما ورد عن المعصوم عليه السلام، وان ما جاء عنه عليه السلام يجب التسليم والتصديق به، والوقوف عنده بلا إضافة فيه أو انتقاص منه.

ولكن هذه المسألة قد أخذت أبعادا اخرى في الجدل بين الإسلاميين والماديين الإلحاديين، ونالت أهمية خاصة في الصراع بينهم حتى اعتبرت من أهم ما يميز الفكر الإسلامي عن الفكر المادي الإلحادي.

غير أنها لا تنفع كلا منهما في الجدل القائم بينهما، ولا تستحق كل ذلك الاهتمام والجهد المبالغ فيه، فإصرار الماديين على مادية العقل لا تعني بأي شكل من الأشكال انكار المجردات مما وراء المادة بشكل مطلق، وصولا إلى الإلحاد وإنكار الخالق، لأن إثبات مادية شيء لا يعني ثبوت المادية لكل شيء، وإثبات الشيء لا يستلزم نفي ما عداه.

واصرار الإسلاميين على تجرد العقل لا ينفع في إثبات العلة الأولى، الخالق لكل شيء، المنزه عن نقائص المخلوقات المحدثة، لأن إثبات الشيء لا يستلزم إثبات ما عداه.

خصوصا إذا اضيف إلى كل ذلك التساؤل الكبير.. في إمكان تعدد المجرد عن كل صفات المادة، ومنها المكان، لأن التجرد منه يعني عدم المحدودية به، ومع ذلك كيف يمكن تصور التعدد والاثنينية، وكذلك التجرد عن الزمان، إذ يلزم تعدد القدماء.

ولا يظهر من النصوص التي تذكر الملائكة والجن والأرواح، أنها مجردة من عوارض المكان والزمان، بل العكس هو الصحيح، لأنها تذكر حركتها وصعودها إلى السماء ونزولها إلى الأرض وموتها وفنائها، وغير ذلك، والله سبحانه وتعالى أجل وأعلم، والحمد لله رب العالمين.

الفصل الرابع

اشتراك النوع الإنساني في ملكة الفكر والإدراك

العقل هو تلك القوة المدركة المودعة لدى الإنسان بمقتضى تكوينه، وبحسب فطرته التي فطره الله تعالى عليها، في نظام خاص للإدراك يصعب تحليله تحليلا وافيا شافيا، إلا أنه وبحكم الوجدان يحتوي على القدرة على استلام المعلومة من أجهزة الحس، والقدرة على حفظها في الذاكرة، والقدرة على استرجاعها منها.

و كذا القدرة على قياس المعلومات بعضها ببعض، وملاحظة النسبة بينها، كالعلية والمعلولية، والأسبقية، والظرفية الزمانية والمكانية، والابتداء والانتهاء والاستعلاء، ونحوها من المعاني الحرفية وغيرها، وهي متنوعة وكثيرة جدا.

وكذا ملاحظة الجهات المشتركة فيما بين المعاني كالكليات، وقياس بعضها إلى بعض بالتساوي، أو الاختلاف بالاجمال والتفصيل، أو التباين المطلق أو العموم والخصوص المطلق، أو من وجه، أو التقابل والتماثل والاختلاف والتضاد، وغيرها.

وكذا اعتبار المعاني وانشاؤها وجعلها، وهو باب واسع وكبير جدا.

فان كل هذه القوى ـ وربما غيرها أيضاً ـ تتآلف فيما بينها بشكل من الأشكال، كلها أو بعض منها، في عملية معقدة في غاية التعقيد، هي من بدائع خلقة الله ولطيف صنعه، لتتكون منها حركة الفكر من المعلوم إلى المجهول، واستنباط النتائج، وفهم الحقائق، في العلم التصوري، والاذعان التصديقي، ونحو ذلك.

إن هذا التكوين العجيب لهذا النظام الدقيق هو جزء من تكوين الإنسان، الذي هو كله عجيب، وهو جزء من تكوين الحيوانات الأخرى أيضاً، لأنها تمتلك الحس والمعرفة والارادة، كما هو واضح، ولكن بأنحاء ونسب متفاوتة ومتباينة، ربما لا تقل في عظمتها عما هي عليه لدى الإنسان.

وهو أهم مكونات النوع الإنساني، حتى تم اعتباره (فصلا) للإنسان، أي جزءا ذاتيا مقوما لحقيقة الإنسان، ولكن ما يمتاز به الإنسان هو شكل خاص من قوة الإدراك والمعرفة، والا فالحس والإدراك بشكل عام مما يشاركه به الحيوان أيضاً كما هو معلوم.

إلا أن المهم الذي نحرص على التأكيد عليه أن هذه القوة الإدراكية مشتركة بين أفراد النوع الإنساني، ولا تختص بصنف دون صنف منه، وأنهم متساوون فيها بالشكل الذي هي عليه عندهم، فلا يمكن أن ندعي أن أمرا ما يمكن إدراكه عند شخص أو صنف من البشر لا يمكن إدراكه عند آخر، كما لا يمكن أن ندعي أن شيئا واحدا يدركه بعضهم كحقيقة معينة، ويدركه الآخر كحقيقة اخرى وبنحو آخر، إذا كانت الأسباب والظروف بينهما واحدة.

نعم يمكن أن يتفاوتوا في جوانب اخرى، مثل أن يكون بعضهم أكثر نشاطا وحيوية والآخر أكثر خمولا، أو يكون أكثر ذكاءا وحدة والآخر أقل فطنة وانتباها، أو يكون أكثر حافظة والآخر أكثر نسيانا.

كما أن من الممكن أن يختلف البشر في الحصول على كمية المعلومات بحسب ما يتوفر لديه من الوسائل والأدوات اللازمة لتحصيلها، ولكن كل ذلك لا يرجع إلى الفرق في طبيعة نظام الإدراك والتفكير بينهم، إلا أن تكون هناك بعض الأمراض النفسية والعصبية، المكتسبة أو الوراثية، أو غير ذلك من المؤثرات الخارجية.

يضاف إلى ذلك ما تقدم من أن الحقيقة في الخارج واحدة مطلقة، على حد سواء بين بني البشر، فاذا فرضت صحة العقل وسلامته وتوفر الوسائل اللازمة للإدراك فمن غير الملكن ادعاء أن البعض يمكن له إدراكها دون البعض الآخر، أو أنه يدركها بنحو دون مايدركها الآخر.

❖ البرهان على الاشتراك

وليس من اليسير إقامة البرهان على هذا الاشتراك بين البشر على نحو الاستغراق الشامل، لأن ذلك يحتاج إلى الاستقراء العام التام وهو غير ممكن، إلا أن آثار ذلك واضحة في سلوك البشر أنفسهم، وعلى أساس ذلك كانت توجهات البشر لإقامة المجتمعات ـ والإنسان اجتماعي بالطبع ـ وتنظيم الأنظمة والقواعد والقوانين التي تضبط حركتها.

وعليه كانت ملكة البيان و قامت اللغة، التي يمتلكها الإنسان كأهم وسيلة للحوار والتفاهم ونقل المعلومات، ثم الكتابة وجعل الرموز

الدلالية، وعليه أيضاً قامت وسائل الاتصال المختلفة وتبادل المعلومات، واقيمت المدارس والمعاهد وألفت الكتب والأبحاث، مما أدى إلى تراكم المعرفة عبر أجيال متوالية، حتى وصلت إلى ما وصلت اليه في العصر الحاضر، وتتجه إلى ما هو أوسع منه في المستقبل.

وعليه أيضاً كانت الرسالات والنبوات العامة إلى الناس كافة، وكان الخطاب من الغيب الالهي إلى عامة البشر بجميع أصنافهم عبر الأنبياء والرسل والأوصياء عليهم السلام، وغير ذلك، مما يدل على أن وحدة الفهم والإدراك البشري واشتراكها بينهم من المسلمات المفروغ عنها عندهم.

❖❖ الإشكال على الماديين

ومن هنا يتجه الاعتراض على ما حرص عليه (الماديون الدياليكتيكيون) من أن العقل البشري مادي محكوم بأحكام المادة من التبدل والتغير، إذ يلزم من قولهم أن يكون العقل البشري نوعا من أنواع المادة معرضا للتغير والتحول، فكما تتحول المادة كالحديد إلى صدأ، والخشب إلى فحم ورماد، والجسد إلى تراب، فكذلك العقول تتحول وتتغير بحسب المؤثرات والظروف المختلفة، ومن الواضح أن مشكلة المذهب الماركسي في هذا الجانب أهم من مشكلته في مجرد القول أن العقل مادي لا مجرد، كما تقدم في الفصل السابق، ومناقشته هنا أهم من مناقشته هناك.

وقد ذكروا أن طبيعة الوضع الاجتماعي وما فيه من صراع طبقي هو الذي يغير الفكر البشري، وليس الفكر هو الذي يغير الوضع الاجتماعي،

فان أرادوا بذلك ان طبيعة الإدراك ونظام التفكير في الإنسان يتغير فذلك مما لا يمكن القبول به لأن البشرية ومنذ عهدها الأول لم تختلف عندها طريقة الإدراك والحس، ولا قواعد الاستدلال بالبرهان، وان أرادوا بذلك أن طبيعة المعلومات التي تصل إلى العقل البشري تختلف من إنسان إلى آخر أو من مجتمع إلى آخر فذلك مما لا مشكلة فيه، ولكنه لا يرجع إلى اختلاف نوع العقل والإدراك وانما إلى اختلاف المدركات والمعلومات.

❖ الإدراك بطور غير طور العقل

وبنفس هذا الإشكال يتجه الاعتراض على ما يقال من أن بعض المطالب العلمية لا تدرك إلا بطور وراء طور العقل أو بفطرة مستأنفة أو قريحة ثانية[١] ونحو ذلك من الكلام، لأن وجود مثل هذه الفطرة المستأنفة أو الطور الآخر وراء العقل ليس من شأن الإنسان بما هو إنسان، وانما هو من شأن كائن آخر لو كان موجوداً، فمن ذكر أنه يمتلك مثل ذلك فهو بمثابة من يدعي أنه من غير بني الإنسان.

ولو فرض ثبوت مثل تلك المطالب التي لا تدرك إلا بفطرة غير الفطرة البشرية، أو بطور غير طور العقل البشري، فلا شك أن البشر غير مكلفين بمعرفتها ولا مسؤولين عنها وعن ما يترتب عليها، إذ يقبح من المولى الحكيم أن يكلف البشر بما لا يطيقون معرفته.

كما أن من أدركها فلا يجب عليه أن يبلغها، بل وليس له أن يفعل ذلك، كما أن الناس ليسوا ملزمين بالاستماع اليه والتصديق به، بل ليس لهم

---

(١) الاسفار ١: ١٠٧.

ذلك، لأن ذلك مما لا يخصهم ولا يعنيهم، وانما يختص بمن ادعاه وتوصل اليه.

❖ عدم جواز التقليد في الأبحاث العقلية

ومن هنا فليس من المقبول في الأبحاث العقلية في المنطق والفلسفة ونحوها، أن ينظر الإنسان إلى بعض العلماء والمحققين السابقين على أنهم أعلى مرتبة منه، وأقدم في إدراك المعارف والعلوم، ويبنى على ذلك اعتبارهم أنهم بلغوا مدارج الكمال ومعارج العلم والتحقيق، ثم يتخذ لنفسه موقع المستمع لهم والمتلقي لكل ما يذكرونه بالقبول، و ذلك لما ذكرنا من أن قوة الإدراك العقلي مشتركة بين بني البشر، فلا يعقل أن يحصل أحد من المعارف على ما لا يمكن لغيره الحصول عليه.

بل ليس من المقبول التردد والتوقف عند المطالب التي تصدر منهم، إذا لم يمكن لنوع العقل البشري أن يذعن لها تصديقا بعد أن يتضح المقصود ويفهم مرادهم تصورا، فلا يصح السكوت والتسليم وايكال أمرها اليهم، وانما الصحيح الانكار والنفي والحكم بالبطلان، لعين ما ذكرنا من أن قواعد الفهم والإدراك والتصور والتصديق مشتركة بين بني البشر، ولا يختص بها بعضهم دون بعض.

فما يرى الإنسان من نفسه أنه لا يمكنه التصديق به لمنافاته لقواعد التفكير السليم فلا يمكن لغيره التصديق به أيضاً لاشتراكهما فيه، ولو وقع ذلك من الغير فلا بد أنه مخطئ بعيد عن الصواب.

وربما يختلف الحال في العلوم النقلية، حيث يكون لبعض الباحثين

إمكانية الوصول إلى بعض الأخبار، ولا يكون لغيره ذلك، أو في العلوم التجريبية حيث يتاح للبعض فرصة الاطلاع على بعض المشاهدات والمجربات، فتكون اخباراتهم عن ذلك مقبولة لمن لم يطلع عليها، إلا أن ذلك لا يكون في العلوم العقلية، كالمنطق والفلسفة، لأنها لا تعتمد على أكثر من التأملات ومراجعة الوجدانيات والبديهيات، وإقامة الأقيسة والبراهين العقلية، وكل ذلك متوفر لدى أبناء البشر على حد سواء، فلا وجه لأن يكون لبعضهم الأولوية والتقدم على البعض الآخر.

الفصل الخامس
العلم الحصولي والعلم الحضوري

تقدم في بعض الأبحاث السابقة لدى مناقشة مذاهب الشك والسفسطة التي نسب إليها الشك في واقعية الوقائع الخارجية وتحققها من جهة، والشك في إمكانية معرفة هذا الواقع وتحقق العلم به من جهة اخرى، ان البحث في كل واحدة من هاتين الجهتين يرجع إلى البحث في الأخرى وانه لا يصح الفصل بينهما، لأن إثبات الواقع الخارجي هو عبارة عن تحقق العلم بثبوته وتحقق العلم به لا يكون الا بالمفروغية عن ثبوته في واقع الأمر.

وقضية ان للواقع الخارجي حقيقة محفوظة قائمة في نفسها وان العقل يدرك ذلك أمر لا ينبغي الشك والتردد فيه، ولا ينبغي ان تكون موضوعا للبحث والمناقشة إذ لا يمكن إقامة البرهان والاستدلال عليها، وانما تؤخذ بالبداهة والضرورة بحسب الوجدان والفطرة السليمة، وهي من الوضوح والجلاء بحيث كاد ان يكون القول بالشك تهمة يتبرأ الباحثون والمفكرون من التصاقها بهم.

ومن ذلك يتضح ان إدراك معنى العلم ومفهومه من الضروريات الأولية التي لا خفاء فيها، ولا مجال للشك والتردد فيها، لانه أمر وجداني

يعيش معه الإنسان في مختلف شؤون حياته طوال العمر كله، وقد ذكر الكثير من العلماء بداهة معنى العلم ووضوحه.

وقد ورد تعريف العلم لدى الكثير منهم بانه انطباع أو حصول أو نقش أو ارتسام صورة في الذهن أو العقل، ولا ينبغي ان يراد من هذه التعريفات وغيرها تعريف العلم حقيقة بما هو أوضح منه، وكأن فيه شيئا من الخفاء، لشدة وضوح مفهوم العلم عند كل إنسان فلا يحتاج إلى توضيح، وانما يراد بكل ذلك الاشارة إلى ما يدركه الإنسان كل إنسان في نفسه من هذا المفهوم وبحسب وجدانه وفطرته.

ولكن عددا من علماء المنطق والفلسفة ذكروا قسما آخر للعلم، وهو العلم الحضوري، الذي يكون فيه حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي العيني للعالم، في مقابل العلم الحصولي الذي يكون فيه حضور أو انتقاش صورة المعلوم للعالم[١].

ومن الغريب ان بعضا منهم عرّف العلم مطلقا بأحد التعريفات المشهورة التي تنطبق على خصوص العلم الحصولي، ثم قسم العلم إلى الحضوري والحصولي[٢]، في خلل واضح في منهجية التقسيم، إذ يرجع إلى تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وان حاول غيره التخلص من ذلك بما سيأتي ان شاء الله تعالى.

---

(١) المنطق: ٤.

(٢) شرح المنظومة: ١٨٤.

❖ العلاقة بين العلم الحصولي و العلم الحضوري

الا أن ما لم يوضح في عموم كلماتهم هو تحقيق العلاقة بين (الحضوري والحصولي) المذكورين كقسمين للعلم، مع الأخذ بالا البداهة والضرورة في مفهوم العلم كمفهوم واحد بحكم الوجدان، كما سبق تقديمه في صدر البحث.

فهل هما في حقيقة الأمر قسم واحد، وان اختلافهما باعتبارهما حيثيتين من جهتين لأمر واحد؟ أو انهما أمران متباينان؟ واذا كانا أمرين اثنين، فهل هما قسيمان لمقسم واحد جامع لهما يشتركان فيه اشتراكا معنويا، بمعنى ان يكون فيه جهة الاشتراك بينهما، ويكون في كل منهما جهة الامتياز عن الآخر؟ أو ليس لهما جامع؟ واذا كان ذلك فما هو الجامع المذكور؟ ثم اين هو من المعنى الوجداني البديهي الذي تقدم ذكره؟

وأيضاً إذا كانا اثنين فهل هما مترتبان متلازمان بمعنى ان احدهما يؤدي إلى الآخر و يفضي اليه؟ أو لا علاقة لاحدهما بالآخر؟ أو هل هما متعاقبان على متعلق واحد؟ فالشيء الواحد يكون متعلقا للعلم الحضوري أو الحصولي، ثم يكون متعلقا للآخر، أو انهما متغايران متعلقا؟ بمعنى ان العلم الحضوري يتعلق بنوع من المعلومات، بينما يتعلق العلم الحصولي بنوع آخر منها، مغاير له.

ثم ما نختاره من هذه الاحتمالات هل هو دائمي وفي جميع الأحوال؟ أو ان الأمر ليس كذلك، وانما في بعض الأحوال يكونان متحدين وفي بعضها يكونان مختلفين، وفي بعض الأحوال يكونان مترتبين وفي بعضها

لا يكونان كذلك، أو في بعضها يكونان متعاقبين وفي بعضها لا يكونان كذلك.

واذا كان الاحتمال الأخير فان المسألة تزداد تعقيدا على ما فيها من تعقيد، إذ يجب تحديد هذه الموارد والحالات، وذكر الأسباب الموجبة التي تستلزم ـ مثلا ـ ان يكون العلم الحضوري متحدا مع العلم الحصولي في حالة كذا وغير متحد في حالة كذا، ومترتبا في حالة كذا وغير مترتب في حالة كذا، وغير ذلك، ولا يكفي اطلاق التعريف على اجماله، إذ لا يصح التعريف بالموجبة الجزئية أو المهملة.

❖ القسمة ثنائية أو استقرائية

ومن الأسئلة التي لا بد من الاجابة عليها.. هل ان قسمة العلم إلى هذين القسمين قسمة ثنائية حاصرة لا تقبل الثالث؟ أو هي غير حاصرة؟ فيمكن أو يحتمل ان يكون هناك قسم آخر، أو أكثر من قسم، و لابد ان يكون المرجع في ذلك إلى الاستقراء، الذي قد يكون تاما أو ناقصا، و يكون لكل من هذه الاقسام حكمه الخاص به.

وقد ذكر بعضهم في الجواب.. ان تقسيم العلم إلى هذين القسمين هو لون من الوان التقسيم العقلي الدائر بين السلب والإيجاب، ولا يمكن ان يفرض قسم ثالث لهما في عرضهما، لانه اما ان تكون هناك واسطة بين العالم وذات المعلوم، وهي الصورة الذهنية أو المفهوم، وبفضلها يحصل العلم، فهو ما يسمى بالعلم الحصولي، واما ان لا توجد مثل هذه الواسطة

وعندئذ يتحقق العلم الحضوري[١].

ولكن القسمة انما تكون ثنائية لا تقبل الطرف الثالث إذا كانت بين السلب والإيجاب، مثل: اما ان يكون هناك علم بواسطة المفهوم الذهني (العلم الحصولي) أو لا يكون، والثاني يشمل ان لا يكون علم اصلا، كما يشمل ان يكون العلم بلا واسطة المفهوم، فالانتقال من سلب العلم الحصولي إلى إثبات العلم الحضوري فيه مصادرة واضحة، لأن العلم الحضوري هو معنى وجودي وليس هو مجرد السلب والعدم للعلم الحصولي.

وذكر غيره.. ان المنشأ في كون القسمة حاصرة هو ان حصول المعلوم للعالم اما بماهيته أو بوجوده، والأول هو العلم الحصولي والثاني هو العلم الحضوري[٢].

ولكن هذا التقرير للقسمة يرجع إلى معنى آخر للعلمين المذكورين، غير ما أشار اليه هو وغيره من بيانه مما سيأتي الحديث عنه ان شاء الله تعالى، إذ يرجع إلى ان المتحقق من العلم كل العلم في واقع الحال دائر بين ان يكون هو الحصولي أو الحضوري، فالعلاقة بينهما حينئذ هي الترديد، فاما ان يكون العلم كله حصوليا أو يكون كله حضوريا.

إذ بعد فرض ان لكل ماهية وجودا في مقابلها، وان احدهما اعتباري والآخر اصيل ـ كما هو مبنى المسألة المشهورة ـ يرجع السؤال في هذه المسألة إلى ان متعلق علم العالم هو الاعتباري منهما أو الأصيل؟ وذلك يجري في

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ١٦٠.

(٢) بداية الحكمة: ١٧٤.

كل علم وفي كل معلوم، ولا معنى لأن يكون متعلقه في بعض الحالات احدهما وفي بعض الحالات الآخر منهما.

❖ موارد العلم الحضوري

وعلى كل حال فقد ذكروا في تقرير العلم الحضوري صورا وموارد مختلفة نذكر ما تيسر منها..

قال بعضهم: ان كل واحد منا يجد في ذهنه مفاهيم، وهذه المفاهيم من جهة انها حاكية بالذات لما وراءها علوم حصولية، ومن جهة انها بانفسها حاضرة عند النفس ـ وليس علم النفس بها بانتزاع مفهوم عنها ـ علم حضوري، وايضا كل واحد منا يدرك وجود نفسه، وهو أيضاً علم حضوري وينتزع عنه مفهوم (انا) وهو علم حصولي[١].

وبناءا على هذا الكلام لا يكون هناك فرق بين العلمين، وانما هو علم واحد لوحظ من حيثيتين مختلفتين، وتعددت التسمية باعتبارهما، فالفرق بين العلمين من حيث اختلاف جهة اللحاظ، وليس من حيث اختلاف نوع العلم ولا المتعلق ولا غير ذلك.

ولكن الغريب منه ما في تتمة كلامه، إذ يرجع إلى ان الفارق في الجهة كما ذكر ليس دائميا، إذ ربما يكون الاختلاف لاختلاف نوع المتعلق في بعض الحالات، فإدراك وجود النفس حضوري، وإدراك مفهوم (انا) حصولي، ومن الواضح ان العلم الحضوري بالمعنى الأول ـ حيث يكون الفرق هو الحيثية ـ مغاير له بالمعنى الثاني ـ حيث يكون الفرق بالمتعلق ـ لا جامع لهما ولا رابط بينهما.

---

(١) حاشية نهاية الحكمة ٤: ٩١٧.

❖ علم الإنسان بذاته

وذكروا.. ان من العلم الحضوري علم الواحد منا بذاته التي يشير إليها ويعبر عنها بـ(انا)، فاننا نجد ان ذاتنا (الانا) غير خفية على ذاتنا[١]، فان الإنسان لا يلهو عن نفسه، ولا يغفل عن مشاهدة ذاته، وان فرضت غفلته عن بدنه واجزائه واعضائه، وليس علمه هذا بذاته بحضور ماهية ذاته عند ذاته حضورا مفهوميا وعلما حصوليا، لان المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يابى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين، وانما يتشخص بالوجود الخارجي وهذا الذي يشاهده من نفسه ويعبر عنه بـ(أنا) امر شخصي بذاته غير قابل للشركة بين كثيرين[٢].

ولكننا نتساءل.. ما المراد من ان ذاتنا غير خفية علينا، أو من حضور ذاتنا بوجودها لا بمفهومها عند ذاتنا؟ هل المراد حضور ذاتنا عند ذاتنا بما هي، أي بما اننا موجودات متحققة مع قطع النظر عن اننا وجودات عاقلة واعية، فيكون ملاك العلم الحضوري هو حضور الشيء لدى نفسه، أو حضور الشيء للشيء، أو كما قالوا: العلم الحضوري هو العلم الذي هو عين المعلوم الخارجي[٣]، أو كون الحاصل عين ما حصل له[٤].

فان لازم ذلك ان يكون حضور كل شيء لذاته من العلم الحضوري مع قطع النظر عن ان يكون عاقلا واعيا أو لا يكون، مثل حضور ذات

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٣٤٧.

(٢) نهاية الحكمة ٤: ٩١٩.

(٣) شرح المنظومة: ١٨٥.

(٤) بداية الحكمة: ١٧٥.

الحجر للحجر والنبات للنبات والحيوان للحيوان والجسد للجسد والروح للروح وغير ذلك.

بل ان قولهم: حضور الشيء لنفسه، أو :كون الحاصل عين ما حصل له، كلام لا يصح له معنى حقيقي، لأن الشيء الموجود هو امر قائم بنفسه، فلا معنى لحصوله لنفسه أو حضوره عندها، لأن ذلك فرع التعدد والتغاير، وليس لنا الا شيء واحد.

وان كان المراد حضور ذاتنا عندنا بما اننا موجودات عاقلة واعية، أي حضورها في وعينا وعقولنا، رجع ذلك إلى حضور مفهوم (الانا) وصورتها الذهنية في عقلنا وإدراكنا، وقد صرح غير واحد ان تصور (الانا) علم حصولي[١].

ومن المؤكد ان إدراكنا لذواتنا يرجع إلى ذلك في الحقيقة، أي إدراك مفهوم (الانا) وصورتها في الذهن، والا فمفهوم (انا) نظير مفهوم (انت) و (هو) ونحوها، وإدراك النفس كإدراك الغير لا يكون الا بانتزاع صورة مفهومية له.

ويدل على ذلك ان إدراك النفس كإدراك الغير فرع الالتفات إليها، وبدونه قد يغفل الإنسان عن نفسه وعن غيره، والالتفات من اعمال الذهن.

واوضح من ذلك إدراك (نحن) وهي تجمع بين النفس والغير، فهل يمكن القول انه بالنسبة إلى النفس إدراك لذات النفس ووجودها الخارجي، وبالنسبة إلى الغير إدراك لصورته ومفهومه الذهني.

---

(١) التعليقة على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٣٤٦.

❖ إنكار المفهوم الجزئي

ومن الغريب ما ذكره في آخر كلامه.. من ان المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين وانما يتشخص بالوجود الخارجي، إذ يرجع كلامه إلى انكار المفهوم الجزئي، فقد اعتبر المفهوم في الذهن، كليا كان أو جزئيا، لا يأبى الصدق على كثيرين، وان التشخص انما هو بالوجود الخارجي، في حين ان الصدق وعدم الصدق انما يجري في المفهوم بالقياس إلى الخارج، فاما ان يصدق أو لا يصدق، واما يأبى الصدق على كثيرين أو لا يأباه، واما الوجود الخارجي مع قطع النظر عن المفاهيم فلا يصدق منه شيء على شيء آخر، ولا معنى لأن يكون كليا أو جزئيا.

❖ كل مورد للعلم الحصولي هو مورد للعلم الحضوري

وذكر البعض.. ان هناك علما حضوريا في مورد كل علم حصولي، استنادا إلى ان العلم والإدراك هو مرآة وكاشف عن الواقع، ولا يتحقق الكشف عن الواقع الا بالوصول إلى الواقع[١]، فالنشاط الذهني أو فعالية القوة المدركة يبدأ حينما تحصل النفس على عين الواقع بالعلم الحضوري، ثم تقوم القوة المدركة (التي تسمى بقوة تبديل العلم الحضوري إلى علم حصولي) بنسج صورة للواقع ثم حفظها في ملفات الحافظة، فهي تحصل عليها ثم تحولها إلى علم حصولي[٢].

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١ : ٣٤٠.

(٢) الحاشية على أصول الفلسفة ١: ٣٣٩.

ولكننا نتساءل.. هل ان القوة التي تقارب الواقع وتتصل به أو تحصل عليه هي القوة العاقلة المدركة أو هي غيرها؟ إذا كان الأول فما هي الحاجة لنسج الصورة للواقع واخذ المفهوم الذهني له، بعد ان كانت القوة المدركة قد وصلت إلى الواقع وحصلت عليه بشكل مباشر؟ واذا كان الثاني أي لم تكن هي القوة المدركة، فما معنى ان يعتبر ذلك من العلم بعد ان لم يكن صادرا من القوة العاقلة؟

أو يقال: ان للإنسان قوتين مدركتين، احداهما تتصل بالواقع أو تحصل عليه، والأخرى تأخذ الصورة والمفهوم الذهني له، ولكن هذا الاحتمال ابعد ما يكون عن الوجدان والفطرة السليمة لأن من الواضح ان الإنسان لا يملك الا قوة مدركة واحدة.

وبعبارة اخرى.. ان هذا التقرير للعلم الحضوري اما يرجع إلى ان مقاربة الواقع والوصول أو الحصول عليه هو سبب أو مقدمة اعدادية للإدراك وتحصيل العلم، ومقتضى ذلك انه ليس من العلم، لأن علة الشيء لا يمكن ان تكون عين المعلول، واما ان يرجع إلى ان العلم هو امر مركب يتحقق بتحقق جزئين هما المقاربة والوصول للواقع واخذ الصورة والمفهوم عنه، ومقتضى ذلك أيضاً ان كل واحد منهما لا يعتبر علما وانما العلم هو المركب منهما.

على ان اعتبار القوة المدركة سواء كانت هي النفس ام العقل ام غيرهما قادرة على الوصول إلى الواقع والحصول عليه امر لا يصح ادعاؤه لأن مقاربة الواقع هي من شأن اجهزة الحس المختلفة التي تقوم بدورها بنقل المعلومات إلى القوة المدركة، وهل يصح ان يعتبر اتصال الحواس

بالواقع الخارجي هو العلم الحضوري.

ثم كيف صح القول ان هناك علما حضوريا في مورد كل علم حصولي، ومن العلم الحصولي العلم بالأمور العدمية أو الممتنعة، مثل استحالة اجتماع النقيضين أو امتناع شريك الباري؟ اين تكون القوة التي تتصل بالواقع وترتبط به، وليس هناك واقع وانما هناك عدم، أو بطلان محض لا تمايز فيه، كما قالوا.

وكذا كيف يكون علم حضوري بالأمور الاعتبارية، التي لا واقع لها الا الاعتبار والمواضعة؟ مثل الزوجية والملكية، وكذا الأمور الانتزاعية، مثل الفوقية والتحتية.

وكذا كيف يكون علم حضوري بالقضية التصديقية السالبة أو الموجبة؟ والحمل لا موطن له الا الذهن، واما الخارج فليس فيه الا الاعيان والمصاديق، وهي مفردات ليس فيها حمل ولا سلب، فقولنا: زيد عالم، أو: ليس زيد بعالم، قضية ذهنية، واما الخارج ففيه مصداق زيد، الذي قد يكون متلبسا بالعلم وقد لا يكون.

❖❖ ذكروا موارد اخرى للعلم الحضوري

وذكروا غير علمنا بذواتنا ثلاثة الوان اخرى من العلم الحضوري فتكون الأقسام أربعة..

أ- الاعمال التي تقع في دائرة وجودنا وتحصل بوعي وارادة، نظير (رؤيتي) و (سماعي) و (فهمي)، وجميع الاعمال التي تتم بواسطة قوى الإدراك سوف نجد انها صنف من الظواهر ترتبط ـ من حيث الواقع

والوجود ـ بواقعنا ووجودنا، وتنتسب اليه، بالشكل الذي يكون فيه فرض انفراط النسبة معادلا لفرض عدم هذه الظواهر، مثلا إذا حذفنا من المطابق الخارجي لكلمة (سماعي) الجزء الخارجي (ي)، أو إذا فصلناه عن الكلمة فسوف لا يبقى مطابق خارجي لما تبقى من الكلمة، وهذا اللون من الافعال نشخصها بذاتها، لا بشيء آخر، أي اننا نفهمها بذاتها مباشرة، فسماعي بذاته هو سماع لي، ولم يكن في بداية حصوله ظاهرة مجهولة ثم يحصل فهمها بواسطة التقاط الصورة وانه سماعي المنتسب لي، اذن فالواقع الخارجي لهذه الافعال متحد مع إدراكها[1].

ولكننا نتساءل.. هل ان الرؤية والسماع من افعال القوة المدركة (النفس أو العقل)؟ أو هي من افعال الجوارح؟ الصحيح هو الثاني، إذ ما هو الفرق بين الرؤية والسماع التي تحصل بواسطة العين والاذن، وبين اللمس والضرب والمشي التي تحصل بواسطة اليد والرجل.

ثم هل ان مجرد صدور هذه الافعال من الإنسان يكفي لاعتبارها علوما حضورية بلحاظ اتصالها بالبدن حين صدورها منه؟ أو أن محل الكلام في إدراكها من قبل قوة العقل والإدراك، حيث ان الإنسان يتصور الفعل الذي يريد ان يفعله قبل ان يفعله، كما يتصوره بعد ان يفعله؟

إذا كان المراد هو الثاني فمن الواضح انه من العلم الحصولي، واذا كان المراد الأول فان لازمه أن كل فعل يكون متصلا بفاعله حين يصدر منه كحركة الاشجار واحراق النار ونحوها من باب العلم الحضوري وان لم يكن الفاعل مدركا عاقلا.

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٣٥٢.

ثم إذا كان هذا النحو من الاتصال كافيا في اعتباره من العلم الحضوري فان من المعلوم ان هذه الافعال كما تتصل بالفاعل (الرائي) كذلك تتصل بالمفعول (المرئي)، فهل هذا أيضاً من العلم الحضوري؟ ثم المرئي قد يكون رائيا لشيء آخر، وهكذا.

ونظير هذا الكلام يجري في افعال القوة المدركة، مثل (الفهم) و(العلم) و(الظن) ونحوها، فهل ان مجرد صدورها من تلك القوة يكفي لاعتبارها من العلم الحضوري بلحاظ كونها متصلة بها وحاضرة عندها؟

إذا كان المراد ذلك فان صدورها منها لا يختلف عن صدور أي فعل من أفعال أجزاء البدن المادية كالضرب باليد والمشي بالرجل، بل لا يختلف عن صدور أي فعل أو حركة من أي شيء مادي غير عاقل ولا مختار، مثل سقوط الحجر وجريان الماء، فهل تعتبر كلها من أقسام العلم الحضوري؟!

وإذا كان المراد إدراكها مثل إدراك الإنسان لنفسه انه عالم أو انه ظان بعد الالتفات إلى حال نفسه فلا ينبغي الشك انه من العلم الحصولي، ويدل على ذلك ان الإنسان كما يدرك من نفسه انه عالم قد يدرك من نفسه انه جاهل والجهل معنى سلبي ليس فيه حضور شيء لشيء.

ثم نتساءل.. هل ملاك الحضور في هذا القسم من العلم الحضوري، وهو العلم بالفعاليات التي تحصل للنفس في دائرة وجودها، هو نفس ملاك الحضور في القسم الأول منه الذي تقدم ذكره، وهو علم النفس بذاتها، حيث ان ذاتنا كما ذكروا غير خفية على ذاتنا؟ في حين ان الحضور في القسم الأول بمعنى الاتحاد وفي هذا القسم بمعنى الاتصال والارتباط.

ب ـ العلم الحضوري للنفس بالقوى والادوات التي بواسطتها نمارس هذه النشاطات المعلومة بالذات، فهي معلومة لدينا حين الاستخدام، لا اننا قد اكتشفناها بوسائل اخرى ثم استخدمناها، نظير تحريك وقبض وبسط العضلات المختلفة، بغية تحصيل الرؤية والسماع والشم وغيرها[1].

والإشكال فيه.. انه ان كان المراد من القوى والادوات التي نمارس بها هذه الفعاليات هي الاعضاء واجزاء البدن التي نقوم بواسطتها باداء بعض افعال الجوارح، مثل ما ذكر من قبض وبسط العضلات لتحصيل بعض الافعال، فمن المعلوم ان إدراك الإنسان لأعضائه واطرافه انما يرجع إلى وجود اعصاب الحس التي تربطها بجهاز الإدراك والمعرفة، والا فلو تضررت تلك الخلايا العصبية الناقلة للحس، كما إذا اصيب الإنسان بالشلل، فسيفقد الإحساس بالاعضاء المرتبطة بها.

وان كان المراد القوى والادوات التي يمارس بها العقل والفكر فعالياته الخاصة به، مثل الفهم والعلم والظن ونحوها، فمن غير المعلوم وجود مثل هذه الادوات للعقل و لا إدراكه لها، وادعاء ذلك ادعاء بغير دليل.

ثم ان ملاك الحضور في هذا القسم، أي حضور القوى والادوات التي بواسطتها تتم مزاولة الاعمال، أي العضلات والاعضاء واجزاء البدن لدى كل البدن، هو ملاك مغاير لما تقدم من الحضور في القسمين السابقين، فالحضور هنا من قبيل حضور الجزء لدى الكل، وليس هو من الحضور حقيقة، لأن الكل هو عين الجزء منضما إلى سائر الاجزاء، وليس هو غيره

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٣٥٥.

ليكون حاضرا عنده، نظير ما تقدم من ان حضور الذات لدى الذات لا يصح اعتباره حضورا حقيقة.

جـ ـ القسم الرابع من الأقسام العامة للعلم الحضوري هو ان المحسوسات موجودة بواقعها في الحواس، وهذا لون اخر من العلم الحضوري، رغم اختلافه عن سائر أقسام العلم الحضوري[١].

فهناك مجموعة خصوصيات مادية عن الواقع المادي الخارجي، التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس وتتحد بالقوى الحسية، نظير الاثر المادي الذي يظهر في الشبكية عند الرؤية، وتؤثر به الاعصاب البصرية، وتحوله إلى شكل وصورة خاصة وفق تركيبها وشروطها الخاصة.

ويمثل هذا القسم ـ من زاوية من الزوايا ـ أهم أقسام العلم الحضوري، لأن اغلب الصور الذهنية التي يتم حصولها وحفظها تحصل عن هذا الطريق، وعن هذا الطريق تحصل النفس على معلومات عن العالم الخارجي[٢].

ولكن هذا القسم ـ كما هو واضح ومعترف به ـ هو قسم آخر يختلف عن سائر اقسام العلم الحضوري، وملاك الحضور فيه مباين لتلك الملاكات الثلاثة المتقدمة، ولا جامع حقيقي بين هذه الاربعة على الاطلاق، نعم يمكن انتزاع جامع بصورة متكلفة، ليكون مجرد جامع لفظي لا اثر له في تقديم المفهوم الحقيقي للعلم الحضوري.

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٣٥٧.

(٢) التعليقة على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٣٥٧.

على ان هذا الكلام ليس فيه اكثر من تفسير لظاهرة الحس، وانها لا تتحقق الا بالاتصال بالواقع الخارجي، وهي قضية معلومة ومسلمة، فهل يقصدون ان العلم الحضوري هو وظيفة الحواس، ثم ياتي دور القوة المدركة التي اسموها بقوة تبديل العلم الحضوري إلى علم حصولي؟

إذا كان المراد ذلك فالامر فيه سهل جدا، لان اجهزة الحس لا اثر لها ولا قدرة على اداء دورها إذا كانت القوة المدركة (قوة العلم الحصولي) معطلة عن العمل.

هذا بالإضافة إلى ان ظاهرة الحس هي عملية اتصال المادة بالمادة، وقد اكثروا من الحديث في العلم الحضوري عن المجردات، حتى انهم ولاجل ذلك عرفوا العلم بانه حضور مجرد لدى مجرد، وسياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

❖❖ عدم احتجاب واقع المعلوم عن واقع العالم

وقد ذكر البعض.. ان ملاك العلم الحضوري هو ان لا يحجب وان لا يغيب واقع المعلوم عن واقع العالم، وانما يتحقق ذلك حينما لا تكون هناك ابعاد وامتدادات مكانية وزمانية، سواء كان لواقع العالم والمعلوم وحدة حقيقية، كما هو الحال في علم النفس بذاتها شهودا وحضورا، ام كان المعلوم متحدا ومتفرعا منه، كعلم النفس باثارها واحوالها علما حضوريا[1].

ونقول: ان الاحتجاب والغيب والشهود والخفاء والظهور ونحو ذلك من المفاهيم انما ترجع إلى مقام الإثبات، أي مقام المعرفة والإدراك

---

(١) التعليقة على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٣٥٠.

(العلم الحصولي)، وليس إلى مقام الواقع والثبوت، وفي مقام الواقع هناك موجودات منفردة، فلا غيب بينها ولا شهود ولا خفاء ولا ظهور ولا غير ذلك.

فالحجر والشجر والجبال والانهار والكواكب وغيرها لا ظهور ولا خفاء فيما بينها سواء تقاربت ام تباعدت، وانما يكون الخفاء والظهور والغيب والانكشاف بالنسبة إلى العاقل إذا ادرك الشيء وعرفه فقد انكشف له، واذا جهله فقد خفي عليه وغاب عنه.

على ان الوحدة الحقيقية التي اعتبرها من موارد العلم الحضوري ينبغي ان لا يفرق فيها بين ان يكون الشيء زمانيا مكانيا (يعني ماديا) وان لا يكون كذلك (يعني مجردا)، فكما لم يكن بين النفس وذاتها عوازل وحجب كذلك لم يكن بين الحجر وذاته عوازل، فلماذا اختص العلم الحضوري بالمجردات دون الماديات؟

❖ النظر العميق في العلم الحضوري

قال في نهاية الحكمة ـ بعدما ذكر موارد العلم الحصولي وموارد العلم الحضوري، وان انقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة ـ: هذا ما يؤدي اليه (النظر) البدوي من انقسام العلم إلى الحصولي والحضوري، والذي يهدي اليه النظر العميق ان الحصولي منه أيضاً ينتهي إلى علم حضوري[1].

ومع قطع النظر عن ان ظاهر كلامه أو صريحه هنا هو ان العلوم الحصولية ماخوذة من علوم حضورية، وان ذلك قد يخالف ما ذكره في

---

(١) نهاية الحكمة ٤ : ٩٢٢.

بداية الحكمة من ان العلم الحصولي علم حضوري في الحقيقة، كما نبه عليه المحشي.[١]

فقد ذكر رحمه الله ـ بعد تقريره مبحثا مفصلا توصل فيه إلى ان الصورة العلمية كيفما كانت مجردة من المادة ـ :ان العلم الحصولي اعتبار عقلي يضطر اليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوري هو موجود مجرد مثالي أو عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرك، ثم قال: فالعلم حصول امر مجرد من المادة لأمر مجرد، وان شئت قلت حضور شيء لشيء[٢]. وذكر قريبا من ذلك بعض تلامذته[٣].

ومن الواضح انه رحمه الله يحاول ان يتلافى الإشكال الذي تقدم، من ان تقسيم العلم إلى الحضوري والحصولي بعد تعريف مطلق العلم بما ينطبق على الحصولي فقط يرجع إلى تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، لذلك فقد حرص على ذكر تعريف لمطلق العلم يكون اعم من القسمين الحصولي والحضوري، فقال هو حصول امر مجرد لأمر مجرد، أو هو حضوره له.

ولكن هذا التعريف لا يخلو من الإشكال بما تقدم بعضه، مثل ان ما يمكن ان ندركه من معنى التجرد هو المعنى السلبي النقيض للمادة وليس المعنى الوجودي المضاد لها، فلا يصح لنا الحديث عن احواله وخصائصه.

وأيضا هل يمكن ان يحضر مجرد لدى مجرد؟ والحضور هو من شؤون الزمانيات والمكانيات، بل هل يمكن ان يكون المجرد اكثر من

---

(١) التعليقة على نهاية الحكمة ٤ :٩٣٠.

(٢) نهاية الحكمة ٤: ٩٣٤.

(٣) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة١: ١٤١.

واحد؟ ونحو ذلك مما لا يتيسر الجواب عنه.

كما لا يخلو من خلل منهجي واضح، لانه تعريف بالموجبة الجزئية، فالعلم ـ بناء على ما ذكر ـ ليس هو كل حضور مجرد لدى مجرد، وانما هو بعض منه، والا فهل يمكن ان نعتبر لقاء الملكين ـ جبرئيل وميكائيل مثلا ـ ببعضهما هو من العلم الحضوري لأحدهما بالآخر؟ وايهما سيكون العالم وايهما سيكون المعلوم، وهما في رتبة واحدة؟ وكذلك النفس المجردة ـ التي ذكروا انها يشار إليها بـ(انا) ـ إذا التقت بالنفس الأخرى لإنسان آخر.

ولماذا لم يمكن ان تكون الصورة العلمية أو المفهوم الذهني الذي اعتبروه امرا مجردا حاضرة لدى الصورة العلمية الأخرى؟ ولماذا لم يمكن ان تكون القوة المدركة (العقل) التي اعتبروها امرا مجردا أيضاً حاضرة لدى القوة المدركة الأخرى؟ بل لماذا لم يمكن ان تكون القوة المدركة حاضرة لدى المفهوم الذهني؟ ولماذا انحصر الحضور من المفهوم الذهني لدى قوة الإدراك والعقل.

❖ الأصل في تقرير العلم الحضوري

والظاهر ان الاصل في من ذكر هذا التعريف للعلم هو السهروردي شيخ الاشراقيين، قال: حكاية ومنام، وكنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة، وكان يصعب علي مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي، فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي، فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح إنساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس، وامام الحكمة المعلم الأول، على هيئة اعجبتني وادهشتني،

فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي، وتبدلت بالانس وحشتي، فشكوت اليه من صعوبة هذه المسألة فقال لي: ارجع إلى نفسك فتنحل لك، فقلت وكيف؟ فقال انك مدرك لنفسك، فإدراكك لذاتك بذاتك أو بغيرها... قال: واذا دريت انها تدرك لا باثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة، وان شئت قلت: عدم غيبته عنها، وهذا اتم، لانه يعم إدراك الشيء لذاته ولغيره، إذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها... فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة، وهو الوجود البحت، والاشياء حاضرة له على إضافة مبدئية تسلطية، لأن الكل لازم ذاته، فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته، وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو إدراكه كما قررناه في النفس... إلى آخر كلامه[١].

وفي هذه الرؤيا-وهي طويلة لم نذكرها كلها- تقرير لعدة مطالب فلسفية قريبة مما تقدم ذكره، مما يشير إلى انها هي الاصل لها، ومنها ما ورد فيها من ان مفهوم (انا) من حيث مفهوم (انا) لا يمنع وقوع الشركة فيه، وقد تقدم نظيره وتقدمت مناقشته.

بل الظاهر انها ـ كما يظهر من فحواها ـ هي الاصل لمسألة العلم الحضوري جملة وتفصيلا، إذ لم يعهد فيما سبقه من كتب المعقول تعريف للعلم غير ما هو المعنى البديهي المعروف، وهو انطباع أو حصول صورة ذهنية أو ارتسام أو نحو ذلك مما يرجع إلى العلم الحصولي، ولا بأس بالتحري والبحث عن ذلك اكثر لمن يطيق ذلك.

---

(١) مجموعة مصنفات شيخ الاشراق ١: ٧٠ ـ ٧٤.

الا ان بعض ما ورد فيها ما يجب التوقف عنده، وهو اعتبار علم الباري ـ تعالى شأنه ـ من العلم الحضوري، واعتبار ان الأشياء حاضرة له، لان الكل لازم ذاته، فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته، وهي مسألة ان المعلولات حاضرة عند العلة.

❖ اتحاد العاقل بالمعقول

فقد ذكر بعضهم.. ان المشائين حصروا العلم الحضوري في علم كل عالم بذاته، وخصوا العلم بالغير بالحصولي، حتى انهم رأوا ان علمه تعالى بالغير قبل الايجاد حصولي ارتسامي، وليس كذلك، بل الحضوري ثابت في العلم بالمعلول، لأن نسبة المعلول إلى الفاعل بالوجوب، ولا سيما الفاعل الالهي المخرج للمعلول من الليس المحض إلى الأيس، ومعطي الكمال ليس فاقدا له، ولا يشذ عن حيطة وجوده وسعة نوره، فأية حاجة إلى صورة تكون ذريعة لانكشافه عليه؟[١]

ويتصل بهذه المباحث ما ذكروه في العلم الحضوري من انه لا يوجد تعدد وتغاير بين العلم والعالم والمعلوم، فان وحدة العالم والمعلوم هي اكمل مصداق لحضور المعلوم عند العالم[٢].

وهذه هي مسألة اتحاد العاقل بالمعقول، أو اتحاد العالم بالمعلوم، وتجري عندهم في كلا العلمين، ففيما كان العالم هو العلة والمعلوم هو المعلول كانت النسبة بينهما نسبة الرابط والمستقل النفسي، والمعلول رابط

---

(١) شرح المنظومة.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١: ١٦١.

متقوم بوجود العلة بمعنى ما، ليس بخارج وليس بغائب عنها، فالعلة تعقل ذاتها والمعلول غير خارج منها، لا بمعنى الجزئية والتركب، وفيما كان العالم هو المعلول والمعلوم هو العلة لما كان من الواجب وجود المعلوم للعالم، ويستحيل في الوجود الرابط ان يوجد له شيء، انما يتم وجود العلة للمعلول بتقومه بالعلة، فالعلة بنفسها موجودة لنفسها عالمة بنفسها، وينسب إلى المعلول بما انه غير خارج عنها، ولا ينال من العلم بها الا ما يسعه من وجودها[1].

وفي هذه المطالب مواطن عديدة للإشكال، ربما يتم التعرض لها فيما يأتي ان شاء الله تعالى، الا اننا نكتفي بالاشارة إلى انها تحاول ان تتحدث عن العلاقة بين ذات المعلول وذات العلة، وخصوصا العلة الأولى، وهو الله سبحانه وتعالى، وعلاقته بمعلولاته، ولذلك تشير إلى الحضور عنده، وان الكل لازم ذاته واللازم لا يغيب عن الملزوم، وتفسر القيومية على المخلوقات والافتقار فيها بان وجوداتها وجودات رابطية، لا وجود لها في نفسها وانما هي موجودة في غيرها، أي فيه تعالى على ما يذكر في معنى الوجود الرابط، فهي غير خارجة ولا غائبة عنه، ونحو ذلك من الكلام.

ولكن الذات الالهية تنزه عن مثل هذه العلاقات، وتجل عن مثل هذه الاوهام والتصورات، وانما خلق الله تعالى الأشياء بارادته وانشأها بمشيئته، كما قال الامام زين العابدين عليه السلام: (ومضت على ارادتك الاشياء فهي بمشيئتك دون قولك مؤتمره، وبارادتك دون نهيك منزجرة)، فهي مفتقرة إلى تلك الارادة و مستندة إليها، وليست علاقتها به تعالى علاقة

---

(١) نهاية الحكمة ٤: ٩٤١ ـ ٩٤٢.

الذات بالذات، بل هي صادرة بارادته بعد ان لم تكن موجودة، على ما قامت عليه الادلة العقلية السليمة، و هو من المتواترات في النصوص الإسلامية ومن المسلمات فيها، وسيأتي ان شاء الله تعالى الكثير من الكلام والبحث فيه.

الفصل السادس
الاشراق والمعرفة

اشتهر عند الفلاسفة وأهل المعقول ذكر مدرستين لتحصيل العلوم والمعارف يجريان في خطين متوازيين، المشائين والاشراقيين، واصل المصطلح الأول على ما هو المعروف ان ارسطو كان يلقي دروسه على طلابه وهو يمشي معهم، قائلا ان العقل السليم في الجسم السليم، الا ان ذلك المفهوم تحول بمرور الزمن إلى ما في البحث البرهاني من تتبع خطوات الاستدلال من الصغرى إلى الكبرى ثم النتيجة، ومن ضم النتيجة إلى مقدمة اخرى للوصول إلى نتيجة اخرى على ما هي طريقة البحث الاستدلالي والبرهاني.

ويقابلها مدرسة الاشراق التي نشأت عند اهل التصوف والعرفان الذين اعتبروا ان في تصفية النفس ومجاهدتها طريقا اقرب للوصول إلى عين الحقائق، وابرز من تحدث من اهل هذه المدرسة السهروردي الذي عرف بشيخ الاشراق، وقد حاول ان يرجع أصولها إلى فلاسفة اليونان وغيرهم كالفرس، وذكر ان افلاطون هو رمز المدرسة الاشراقية، وارسطو هو رمز المدرسة المشائية[1]، ولكن مصادر تاريخ الفلسفة وتاريخ اليونان قد تشير إلى غير ذلك.

---

(١) مجموعة مصنفات السهروردي: ١٠ ـ ١١.

❖ تصنيف المدارس

وربما صنفت هذه المدارس بشكل آخر، فظهرت تسميات مدرسة التصوف والعرفان، ومدرسة الاشراق، ومدرسة الحكمة المتعالية، بحسب قربها وبعدها من طريقة الاستدلال، فالأولى ابتعدت عن النظر والبرهان، والثانية كانت اقرب اليه، والثالثة حاولت التوفيق بينهما بشكل اتم.

وذكر صاحب الميزان.. ان طرق المعرفة ثلاثة: الوحي والكشف والعقل، وان الوحي لا يناله الا أهل العصمة من الأنبياء المكرمين، والكشف لا يكرم به الا الآحاد من اهل الاخلاص واليقين[1].

وذكر أيضاً ـ بعد ذكر اختلاف اصحاب هذه المدارس ـ وبالجملة فهذه طرق ثلاثة في البحث عن الحقائق والكشف عنها: الظواهر الدينية، وطريق البحث العقلي، وطريق تصفية النفس، اخذ بكل منها طائفة من المسلمين، على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع والتدافع، وجمعهم في ذلك كزوايا المثلث، كلما زدت في مقدار واحدة منها انقصت من الاخريين وبالعكس، وقد رام جمع من العلماء بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم ان يوفقوا بين الظواهر الدينية والعرفان، كابن العربي وعبد الرزاق الكاشاني وابن فهد والشهيد الثاني والفيض الكاشاني، وآخرون ان يوفقوا بين الفلسفة والعرفان، كابي نصر الفارابي والشيخ السهروردي صاحب الاشراق والشيخ صائن الدين محمد تركة، وآخرون ان يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة، كالقاضي سعيد وغيره، وآخرون بين الجميع، كابن سينا في تفاسيره وكتبه، وصدر المتالهين الشيرازي في كتبه

---

(١) الميزان في تفسير القرآن١٠: ١٥٠.

ورسائله وعدة ممن تأخر عنه.

ومع ذلك كله فالاختلاف العريق على حاله، لا تزيده كثرة المساعي في قطع اصله الا شدة في التعرق، ولا في اخماد ناره الا اشتعالا، الفيت كل تميمة لا تنفع، وانت لا ترى اهل كل فن من هذه الفنون الا ترمي غيره بجهالة أو زندقة أو سفاهة رأي، والعامة تتبرأ منهم جميعا[١].

وقال رحمه الله في تقرير كيفية حصول الكشف والاشراق: وما كمال معرفة الله جل وعلا الا لأولئك الذين جعلهم الله من خيرة عباده وخصصهم لنفسه، وهم الذين قد قطعوا علائقهم وارتباطهم بهذا العالم، ونسوا كل شيء، واثر الاخلاص والعبودية وجهوا قواهم إلى العالم العلوي ونوروا قلوبهم بنور الله سبحانه، ونظروا ببصيرتهم حقائق الاشياء وملكوت السماوات والأرض لانهم قد وصلوا إلى مرحلة اليقين، اثر اخلاصهم وعبوديتهم، وعند حصولهم هذه المنزلة (اليقين) انكشفت لهم ملكوت السماوات والأرض، والحياة الخالدة في العالم الخالد[٢].

وقال السهروردي: ولنفوسنا الانتقاش بعلومها لولا العايق البدني، وقد تطلع النفوس على الامر الغيبي في المنام أو في اليقظة، لقوة نفس فطرية، أو مكتسبة بملكة الانوار العلوية، أو لضعف طبيعي في العايق، كما للمصروعين والممرورين، أو بضرب من كسب، كما يفعل المستنطقون المشغلون للصبيان بامور مترقرقة وبامور مدهشة محيرة، وكل من في قواه

---

(١) الميزان في تفسير القرآن٥: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) الشيعة في الإسلام: ٩٦.

ضعف أو قلة علاقة مع رطوبة في الدماغ قابلة[١].

وفي التعقيب على المعرفة بالكشف قال في مقدمة حكمة الاشراق: وهذا سياق آخر وطريق اقرب من تلك الطريقة (طريقة المشائين)، وانظم واضبط واقل اتعابا في التحصيل، ولم يحصل لي اولا بالفكر، بل كان حصوله بامر آخر، ثم طلبت عليه الحجة، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك[٢].

ويذكر البعض.. ان العرفان يعين الفلسفة، ففي المسائل التي تثبتها الفلسفة عن طريق البرهان العقلي تصبح المشاهدات العرفانية مؤيدة وسندا لصحتها، وفي الواقع فان ما يفهمه الفيلسوف بعقله يدركه العارف بالشهود القلبي[٣].

كما يذكرون مقامين، مقام البحث في الطريق والمنهج الذي يوصلنا للكشف عن وقائع الموجودات الخارجية كما هي في الواقع ونفس الامر، وفي هذا المقام يمكن الاستفادة من المشاهدة والمكاشفة كليا أو جزئيا، اما إذا انتقلنا إلى المقام الثاني، وهو السبيل لإثبات هذه الحقائق للآخرين، فهو طريق عقلي يعتمد المنهج والاسلوب العقلاني للوصول إلى ذلك الهدف[٤].

ونشير إلى عدة امور..

---

(١) مجموعة مصنفات السهروردي ١: ٤٩٤.

(٢) مجموعة مصنفات السهروردي ٢: ١٠.

(٣) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١: ١١٦.

(٤) مدخل إلى مناهج المعرفة: ٢٤٨.

❖ الإشراق و العلم الحضوري

١ ـ قد يظهر من البعض تقرير العلم الحاصل بالكشف والاشراق والشهود بانه عين العلم الحضوري الذي تقدم الكلام فيه في البحث السابق، وان المعرفة الشهودية تتعلق بعين المعلوم وذاته، كما قرروا ذلك في العلم الحضوري، بدون وساطة الصورة والمفهوم الذهني للمعلوم كما هو الشأن في سائر انواع المعرفة الحصولية[١].

ولكننا لم نجد فيما قرروه من موارد للعلم الحضوري مما تقدم ما يشير إلى ارتباط حصول العلم الحضوري بتزكية النفس وتصفيتها، وانما ذكروا علم النفس بذاتها وافعالها، والادوات اللازمة لذلك، وعلم العلة بمعلولها، والمعلول بعلته، ونحو ذلك، مما لا علاقة له بما ذكروه هنا من حصول الانكشافات والاشراقات نتيجة تزكية النفس وتطهيرها.

فهنا ملاكان مختلفان قد لا يلتقيان لأن حضور الذات للذات وحضور لوازمها لها وما يستتبع ذلك هو امر قائم دائم لا يحتاج إلى استعدادات ولا إلى مقدمات خاصة، بخلاف ما يذكرون هنا من لزوم رياضات واعمال خاصة قبل حصول الاشراقات.

❖ توقف الكشف و الإشراق على البرهان

٢ ـ إذا كان الكشف والشهود لا يحصل الا بعد مقدمات معينة دون غيرها، وان بعضا منه قد يلتبس بالاوهام والخيالات، وان النقش الذي يحصل في الحس المشترك ان كان من تلقاء المتخيلة فيكون امرا

(١) دروس في العقيدة الإسلامية: ٥١.

شيطانيا كاذبا، وان كان من تلقاء النفس مما يرتسم فيها من القدس فهو امر صادق[1]، فلازم ذلك انه لا يمكن الوثوق والاطمئنان بهذه التصورات التي تحصل بالاشراق، ولا يمكن تحصيل اليقين والجزم بها الا إذا كانت مطابقة لمواصفات وشروط خاصة.

ومعنى ذلك.. ان مجرد حصول هذه الاشراقات لا يكفي لتحصيل العلم ما لم يتألف قياس برهاني اقتراني، كبراه ان هذه الشروط والمواصفات سبب كاف لتحصيل العلم، وصغراه تحقق هذه الشروط في الحالات الخاصة بالفعل، وكل من هاتين المقدمتين بحاجة إلى إثبات صحتها وصدقها بالفعل ليتم تحصيل النتيجة العلمية، ومعنى ذلك ان الكشف والشهود ليس سببا أو طريقا مستقلا عن العقل والبرهان لتحصيل المعرفة، وانما هو تابع له ومتفرع عنه.

بل ان حجية العقل الذاتية كما قررها المحققون ترجع إلى انه لا يقبل التقييد والتخصيص، ولا يمكن اعتبار شيء آخر غيره موازيا له أو بديلا عنه، لأن ذلك ونحوه يرجعنا إلى مشاكل مذاهب الشك والسفسطة، إذ لا بد من الرجوع إلى مرجع آخر غير العقل لتحديد تلك الحدود في السعة والضيق ولتحديد المجالات التي يمكن للعقل بقسميه البديهي والنظري الوصول إليها والمجالات الأخرى التي لا يمكنه الوصول إليها، وانما يتوصل إليها بطريق آخر، ولا بد من تحقيق صلاحية ذلك المرجع الآخر للحكم على صحة تلك الطرق المختلفة للوصول إلى الحقيقة.

وقد ذكرنا انه لا طريق للوقوف امام احتمالات السفسطة وفلسفة

---

(١) مجموعة مصنفات السهروردي ١: ٤٩٥.

الشك الا الوجدان والبداهة، ومنها تتفرع العلوم النظرية الكسبية، وكل ذلك يندرج في اطار العقل، ومع عدم الاقرار بمرجعيته ندخل في متاهات مذاهب الشك، كما هو واضح.

❖❖ الاشراق و الحس

٣ ـ لا يصح اعتبار الصور التي تحصل في النفس بالاشراق من قسم المحسوسات التي اعتبروها من اوائل البديهيات، إذ قد يقال انه لا فرق بين المشاهدات التي تحصل في حالات الكشف والاشراق وبين المشاهدات الحسية مما ندركه فيما يحيط بنا من الخارج.

قال بعضهم: ثم ان اولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وان لم يذكروا حجة على إثبات تلك المثل النورية، واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم، فحكوها لغيرهم، لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه، والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه، وليس لأحد ان يناظرهم فيه، كيف واذا اعتبروا اوضاع الكواكب بناءا على ترصد شخص كـ(ابرخس)، أو اشخاص كهو مع غيره، بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان، فبأن يعتبر اقوال فحول الفلسفة المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطأ كان احرى[١]. وقال غيره مثله[٢].

ولكن العقل انما يحكم ببداهة المشاهدات والمحسوسات إذا ادرك انها وصلت اليه من خلال اجهزة الحس، فهو يدرك واقعية الحرارة

---

(١) الاسفار ١: ٢٩٩.

(٢) مجموعة مصنفات السهروردي ٢: ١٥٦.

والبرودة والنعومة والخشونة ونحوها، إذا وصلت اليه من خلال اجهزة اللمس، ويدرك واقعية الصوت الواصل من خلال السمع، والصور من خلال العين، وغير ذلك، لان بين الحس والواقع الخارجي علاقة واقعية تكوينية ضمن النظام الطبيعي للكون.

اما الصور التي يدركها العقل من دون ان تصل اليه بواسطة الحس الخارجي فلا يصح ان يعتبرها صادقة بالفعل ومعبرة عن الواقع، وان كان لا يشك في انه يدركها بالفعل، الا انه لا يمكنه الجزم بما تحكيه وتعبر عنه من الواقع.

مثلا قد يلتفت الإنسان إلى انه قد ادرك في وقت سابق بعض الصور الحسية في حال اليقظة، وقد يدرك انه رأى بعض الصور في حال النوم، الا انه يحكم بصحة الأولى وواقعيتها ولا يحكم بصحة الثانية، لعلمه انه لم يدركها من خلال الحس، وانما هي صور مجردة.

ولو فرض انه حصل له الجزم الشخصي ببعض الصور المجردة من غير طريق الحس واراد الاعتماد عليها لم يكن معذورا عند العقلاء، ولا في الشرع، كما يكون معذورا لو ادركها بطريق الحس.

❖ التوفيق بين الاشراق و البرهان

٤ ـ حرصت المدارس المختلفة، التي ذكرت انها تعتمد الاشراق كمصدر من مصادر المعرفة، أو كأحد الطرق إليها في مقابل العقل والنقل، على محاولة التوفيق بينه وبين العقل، وتقدم ان بسبب ذلك ظهرت التقسيمات المختلفة لتلك المدارس الفكرية، حسب قربها وبعدها عن

الاخذ بالعقل، والتوفيق بينه وبين الاشراق، كمدرسة التصوف والعرفان، ومدرسة الاشراق، ومدرسة الحكمة المتعالية.

قال السهروردي: والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه: حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث، حكيم بحاث عديم التأله، حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه، حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيفه، طالب للتأله فحسب، طالب للبحث فحسب... واجود الطلبة طالب التأله والبحث ثم طالب التأله، ثم طالب البحث.[١]

وحكي عن بعض شراحه في ذيل هذه العبارة: ان الطبقة الأولى هم كاكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف، كابي يزيد البسطامي، وسهل بن عبد الله التستري، ونظرائهم من ارباب الذوق دون البحث الحكمي، وان الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدمين كاكثر المشائين من اتباع ارسطو، ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وابي علي واتباعهما، وان الطبقة الثالثة هم اعز من الكبريت الاحمر، ولا نعرف احدا من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة ولا من المتأخرين غير صاحب هذا الكتاب.

و الغريب ان عبارة الشارح قد مرت لدى بعضهم من دون ان يتوقف عندها، على ما فيها من تجاوز على مقام أكثر الأنبياءعليهم السلام حيث جعل الطبقة الثالثة افضل منهم، وانها اعز من الكبريت الاحمر بالنسبة اليهم.

ولكن مجرد محاولة التوفيق تدعو لتساؤل كبير عن الحاجة إلى هذا

(١) مجموعة مصنفات السهروردي ٢: ١٢.

التوفيق، بعد ان كان الكشف والاشراق منبعا مستقلا من منابع المعرفة، كما ورد في الكثير من عباراتهم، ومنها ما تقدم من السهروردي انه مع قطع النظر عن الحجة فلا يشككني مشكك فيما حصل من الاشراق.

فلا مبرر للحرص على التوفيق بينه وبين العقل والبرهان، كما لم يحرص الملتزمون بالعقل والبرهان على التوفيق بينه وبين أي شيء آخر، من الكشف أو غيره، إذ لا تتوقف صحته أو صدق مؤدياته على ما إذا طابقها الكشف أو غيره، وانما كل ما يتوقف عليه هو صحة هيئته وصدق مادته، يعني تمامية شروطه من داخله، مع قطع النظر عن ان يوافقه شيء من خارجه، أو لا يوافقه.

على ان مراتب التوفيق التي يذكرونها هي نسبية تدريجية، تقبل الشدة والضعف، وهي استحسانية كما يظهر من كلام السهروردي المتقدم، وربما غيره أيضاً، فهي تخلو عن المنهجية المحدودة والمنضبطة التي لا تختلف ولا تتخلف.

❖ هل يمكن التوافق بين الإشراق و البرهان

٥ ـ إذا كانت العلوم الشهودية والاشراقية تتعلق بعين المعلوم وذاته، دون المعرفة الحصولية التي تتعلق بالمفهوم والصور الذهنية، فكيف يمكن دعوى التطابق والتوفيق بين الاشراقات وإدراكات العقل؟ وقد ذكروا في الأولى انها لا تقبل الخطأ، لأنها تتعلق بذات المعلوم لا الحاكي عنه لتكون الحكاية مطابقة أو غير مطابقة.

والصحيح ان يقال: أنها كما لا تقبل الكذب والخطأ لا تقبل الصدق

أيضاً، لانها ليس لها ما بازاء، لكي تحكي عنه تارة وتخالفه اخرى، في حين ان الثانية ليست كذلك.

ويتضح الإشكال اكثر في العلم بالقضايا التي تكون موضوعاتها ومحمولاتها ذهنية انتزاعية أو اعتبارية لا واقع لها، كالفوقية والتحتية والملكية والزوجية، وكالقضايا السالبة، لان السلب لا واقع له وانما هو انتزاع ذهني، بل يسري الإشكال إلى القضية التصديقية الحملية، لان الحمل لا موطن له الا الذهن، سواء كانت إيجابية ام سلبية، واشكل منه الجملة الانشائية، وكيف يمكن في مثل ذلك دعوى انكشاف عين الحقيقة ومشاهدتها ولا واقع لها الا الذهن.

❖❖ إشكال آخر

٦ ـ كيف يمكن التوفيق بين الكشف والاشراق وبين العقل والبرهان؟ والأول يرجع إلى انكشاف الحقيقة، وهو امر يحصل دفعة واحدة، في حين ان البرهان تدريجي يتم من خلال ضم معلومة إلى معلومة، لتحصل معلومة ثالثة، يمكن ان تضم إلى معلومة اخرى لتحصيل غيرها، وهكذا، فهي عملية تدريجية تراكمية تحتاج إلى زمن.

كما انه يفترض في الحالة الأولى الوصول إلى عين الحقيقة، والحقيقة مطلقة، فالعلم فيها غير قابل للنمو والزيادة، في حين ان الوضع التراكمي في العلم البرهاني يستلزم ان يكون قابلا للنمو والزيادة في كل وقت، ومن شخص إلى اخر، إذ فوق كل ذي علم عليم.

ومن هنا فمن غير المعقول ان تنكشف الحقيقة بالاشراق لاحد على

نحو مغاير لما انكشفت به لغيره، وهذا يعني ان آراء جميع مدعي الاشراق وافكارهم ينبغي ان تتوافق على جميع الأمور، ولا نجد مثل ذلك عندهم.

ويسري الإشكال إلى الذين حاولوا تأييد افكارهم ونظرياتهم الفكرية والفلسفية بدعوى الكشف والمشاهدة، وهو كثير عندهم، إذ يلزم من ذلك ان يمتنع مناقشتها والإشكال عليها، أو تعديلها وتصحيحها، حتى بنحو التعميم والتخصيص والتقييد من بعض الجهات، لا من قبلهم هم لو اعادوا النظر فيها، ولا من قبل غيرهم.

❖ الصفاء الروحي يسهل تحصيل العلم

٧ ـ لا نرمي مما تقدم إلى انكار ان حالات الصفاء الروحي، وخلو النفس من النوازع والشهوات والشواغل الدنيوية، تسهل على طالب العلم مواصلة البحث الهادئ السليم، للوصول إلى الحقائق العلمية، الا ان ذلك لا يرجع إلى سلوك طريق آخر غير طريق البحث والنظر، وهو الطريق الفطري للوصول إلى المعرفة.

كما لا ندعي انكار بعض حالات الايحاء والالهام لبعض الأولياء، وربما غيرهم في بعض الحالات، وان كنا لا يمكن ان ندعي الاحاطة بكيفية حصول علم الأنبياء والأئمة عليهم السلام فان ذلك متروك علمه اليهم، فيما بينهم وبين ربهم، وكل ما يعنينا من ذلك هو الاقرار بصحته، بعد قيام الادلة الكافية الوافية بذلك.

الا ان من المعلوم حصول بعض حالات الالهام، والعلم بخلاف النظام الطبيعي المعروف لتحصيل المعرفة، وذلك مما يقع كثيرا، وخصوصا

لبعض الأولياء والمخلصين، ولا يمكن انكاره، ولكن كل ما يقع من ذلك لا يعدو ان يكون حالات فردية، على نحو الموجبة الجزئية، ولا يعلم بصدقها الا بعد تحقق مطابقها في الواقع.

وبعض ذلك يندرج في اطار خرق النظام الطبيعي، فهو نوع من الاعجاز، يرجع إلى مشيئة وارادة من الله تعالى، الذي هو خالق النظام الطبيعي عموما، ونظام المعرفة خصوصا، فهو منوط بالارادة الالهية التي تقتضي حدوث مثل ذلك في حالات خاصة، ولبعض الخلق من مؤمنين وغير مؤمنين، وبحسب الحكمة والمصلحة الالهية التي لا يحيط بها احد سواه، ولا يحق لاحد ان يجزم على الله تعالى في انه لو فعل كذا وكذا من التذلل والطاعة له تعالى فسيعطيه شيئا من ذلك العلم، وانما الامر اليه ان شاء اعطى وان شاء منع.

وبعبارة اخرى.. انه لا يمكن لاحد ان يدعي انه كل ما فعل كذا فسيحصل على هذا العلم على نحو الموجبة الكلية، ليكون ذلك بديلا له عن الطريق الطبيعي لتحصيل العلم، بل من الممكن ان تقتضي الحكمة الالهية ايهام المؤمن وايقاعه في الجهل، لمصلحة هو تعالى اعلم بها.

وقد يكون منه قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذْ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ الله أَمْرًا كَانَ مَفْعُولاً وَإِلَى الله تُرْجَعُ الْأُمُورُ**﴾[1] ونظيره ما روى في قصة موسى عليه السلام عندما كان طفلا حيث اختار الجمرة على التمرة.

---

(١) سورة الانفال: ٤٣.

الفصل السابع

النقل والمعرفة

القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وأخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام في جملة مضامينها هي نص وروح الرسالة المحمدية الشريفة شكلا ومحتوى، وهي الدعوة التي كُلّف صلى الله عليه وآله بتبليغها وقام هو صلى الله عليه وآله وأهل بيته بذلك خير قيام، فأنذر وبشر وبلغ، ثم صبر وجاهد وضحى، واستشهد أهل بيته من اجل ذلك البلاغ والأداء.

على ذلك لا يمكن لأي متكلم عن العقيدة الإسلامية الحقة أن يتجاهل هذه المنقولات الشريفة في بناء العقيدة الإلهية الصحيحة، بل لا يصح نسبة أي شيء من رأي أو نظرية إلى الإسلام ما لم يتم تبليغه من قبله صلى الله عليه وآله، أو من قبل المخولين منه المفوض إليهم أمر التبليغ عنه، وهم أهل بيته (صلوات الله وسلامه عليه وعليهم)، لأن الإسلام هو رسالة النبي صلى الله عليه وآله من الله تعالى إلى الناس كافة، وقد بلغها هو صلى الله عليه وآله أحسن البلاغ.

و كل ما يتحصل لنا من العلم من غير طريقه صلى الله عليه وآله فلا يصح نسبته إلى الإسلام بأي شكل من الأشكال، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون حقا أو باطلا، وصل إلينا من أي طريق، خاطئ أو صحيح، فان ذلك لا يصح اعتباره جزءا من الإسلام ما لم يبلغ به هو صلى الله عليه وآله.

فإذا قامت الأدلة العقلية أو الحسية، أو غيرها لو فرض سلامتها، على أية نظرية دينية أو غير دينية، مثل امتناع النقيضين أو جاذبية الأرض أو الحركة الجوهرية أو السنخية بين العلة والمعلول أو الحلول والتناسخ أو غيرها، سواء كانت حقا أم باطلا، فان كانت لا تتنافى مع المنقولات الإسلامية في القرآن والسنة الشريفة فهي ليست منه، والإيمان بها لا يعتبر اعتقادا بالإسلام ما لم ترد في نصوصه، وان كانت تتنافى معها فالاعتقاد بها يرجع إلى تكذيب الإسلام والكفر به، كما هو معلوم.

❖ ضرورة التوفيق بين البرهان والنقل

ومن هنا كانت قضية التوفيق بين نتائج البحث العقلي والفلسفي وبين المنقولات الإسلامية أمرا في غاية الأهمية في الأبحاث الفلسفية والعقائدية، وقد تقدمت الإشارة إلى أن محاولات كثيرة جرت في هذا الاتجاه.

ولكن مجرد التوفيق لا يكفي لاعتبار الفكرة أو النظرية جزءا من الفكر أو الفلسفة أو العقيدة الإسلامية، وإنما يجب أن يثبت صدورها منهم عليهم السلام لتكون جزءا من الرسالة الإسلامية، نعم غاية ما يمكن أن ينفع التوفيق ـ لو كان سليما ـ إثبات عدم التنافي بينهما، لئلا يكون احدهما نقضاً للآخر، وسيأتي إن شاء الله تعالى في أثناء البحث ما ينفع في المقام.

إلا أن البعض يلجأ في كثير من الأحيان إلى التوفيق بينهما بتأويل النصوص من القرآن الكريم والسنة الشريفة تأويلا متكلفا بعيدا عن الطرق العقلائية في فهم الكلام، ويكتفي بذلك إما لإثبات نسبة العقيدة إلى المضامين الإسلامية أو لمجرد إثبات عدم التنافي بينهما.

ولكن ذلك لا يرجع إلى الإقرار منه والإذعان بقبول النصوص والتسليم بها، وإنما يرجع في الحقيقة إلى الإصرار في التمسك بما توصل إليه بوسائله الخاصة، ومحاولة التصرف والتغيير في تلك المضامين الشريفة لتلائمه أو توافقه، إما إسكاتا لنداء الضمير، أو تنصلا عن انتقادات الآخرين، من دون أن يكون على استعداد حقيقي للقبول بها، فهو نوع من التحريف في المعنى ولا يدخل في باب التوفيق.

❖ المدارس الفلسفية

وكان البعض أكثر صراحة في بيان أن الفلسفة لا تراعي المطابقة لظواهر الشريعة ولا المخالفة لها، سواء في ذلك مدارسها الثلاثة: الصوفية الذين اقتصروا على المجاهدة والتصفية، والمشاؤون الذين اكتفوا بمجرد النظر والبيان والدليل والبرهان، والإشراقيون الذين جمعوا بين الأمرين، وفي مقابل هؤلاء يقف المتكلمون[1].

كما ذكروا أن الاتجاه (المشائي) يعتبر الأصل هي المقولات الفلسفية، ويبحث في ظواهر الشريعة، محاولا تطبيقها على تلك القواعد والمقولات، فيما يقف أصحاب الاتجاه (الكلامي) على النقيض من ذلك، حيث يعتبرون أن الأصل هي ظواهر الشريعة التي لا يجوز أن تمس بأي نحو من الأنحاء، وإنما يجب على العقل ومعطياته أن يطبق نفسه على تلك المدعيات[2].

---

(١) شرح الاسماء الحسنى ١: ٧٥.

(٢) مدخل إلى منهاج المعرفة: ٢١٥.

❖ مدرسة التفكيك

وبالضد من ذلك ظهرت في العصور المتأخرة مدرسة التفكيك، التي اعتبرت أنه لا جامع بين العلوم البشرية وبين العلوم الجديدة الإلهية في شيء من الأشياء، حتى في مدخلها وبابها[(١)]، يريدون من العلوم الجديدة الإلهية ما يرد إلى الإنسان بالوحي وشبهه لأنها حادثة لم يكن يعلم بها الإنسان، وتحاول هذه المدرسة كل جهدها أن تقطع الصلة بين العلوم البشرية والعلوم الإلهية، ثم تسعى إلى إبطال العلوم البشرية التي كانت محصلتها الفلسفة والعرفان[(٢)].

وقد تصدت هذه المدرسة بشكل واضح للأفكار والنظريات الفلسفية والعرفانية، وتبنت الرد عليها من خلال النصوص الشريفة في القرآن والأحاديث المروية عن أهل البيت عليهم السلام، ولكنها لم تحدد منهجية علمية واضحة في العلاقة بين العقل والنقل، كما يتضح ذلك للمتأمل في كلماتهم، ولا يسعنا متابعة كلماتهم والتعقيب عليها.

❖ المدرسة الأخبارية

وهناك المدرسة الأخبارية التي عرفت بتبني الأخبار وتقديمها على العقل، فعن بعضهم: أما البديهيات فهي له (العقل) وحده، وهو الحاكم فيها، وأما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده، وأما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل، وعدم

---

(١) أبواب الهدى: ٦١.

(٢) مقدمة ابواب الهدى: ٢١.

الالتفات إلى ما حكم به العقل[١].

وقال بعضهم بعد أن ذكر تقديم النقل عند تعارض العقل والنقل: هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أما لو اريد به المعنى الاخص وهو الفطري الخالي من شوائب الاوهام، الذي هو حجة من حجج الملك العلام، وان شذ وجوده بين الانام ففي ترجيح النقلي عليه إشكال[٢].

❖ اصل المشكلة

ومن الظاهر أن جذور هذا المشكل الذي استنفد كثيرا من الجهد والوقت ترجع -من جهة العقل- إلى أن كثيرا من الابحاث العقلية لم تخل في كثير من الاحيان من التعمق والتكلف، والمسائل النظرية الكسبية وان كانت ترجع جذور مقدماتها إلى البديهيات الضرورية التي لا تقبل الشك، إلا أنها كلما زادت مراحل الاستدلال زادت نسبة احتمال الخطأ فيها، حتى قد تصل في بعض النتائج إلى مخالفات صريحة للبداهة الأولى والوجدان، أو إلى مخالفة ما هو صريح ومتواتر من قضايا الإسلام.

ومن جهة النقل ما ابتلي به من مشاكل السند، من حيث ضبط الرواة ووثاقتهم، وما وقع من تعارض الاخبار، ونحو ذلك، وكذا مشاكل الدلالة، حيث كان فيها المجمل والمبين والعام والمخصص، فربما قيل ان ظواهر الالفاظ لا تفيد إلا الظن، فلا يمكن الاعتماد عليها والركون اليها إذا كانوا يطلبون اليقين.

---

(١) راجع فرائد الأصول ١: ٥٤.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ١٣٣.

❖ التحقيق في المسألة

ولتحرير الكلام في هذه المسألة نقول: اشتهر على السن الباحثين تقسيم العلم إلى قسمين، علم المعقول وعلم المنقول، ولكن من الواضح أن مجرد نقل المعلومة وحكايتها من شخص ـ مع قطع النظر عمن يكون ـ إلى شخص آخر لا يكفي لاعتبار القضية المنقولة أمرا معلوما عند السامع، وان كانت هي علما عند الناقل الحاكي لها، وأما هي عند السامع فربما لا تعني له شيئا وانما هي أمر محتمل الصدق والكذب على سواء.

نعم هي من حيثية اخرى أمر محسوس مدرك بواسطة جهاز السمع مثلا، كسائر المحسوسات الاخرى التي يدركها الإنسان بحواسه، ولكن العلم بهذا المعنى أي مجرد تصور المسموع ليس هو محل الكلام، وانما الكلام في أن مضمون الخبر المحكي هل يطابق الواقع أو لا يطابقه، وذلك مالا يكفي فيه مجرد السماع من قائل آخر.

وانما يكون المسموع علما حاكيا عن الواقع بلحاظ جوانب اخرى مقارنة أو سابقة أو لاحقة، مثل حال المتكلم من كونه صادقا حكيما جادا وغير ذلك، أو حاله وحال غيره مثل كون نفس المضمون يتفق على نقله اكثر من شخص أو اشخاص بحيث يمتنع في حقهم احتمال الكذب أو الخطأ، أو غير ذلك من المقارنات.

ومعنى ذلك أنه لابد من تأليف عدة مقدمات إلى جانب الخبر، يتألف منها قياس برهاني اقتراني ينتج منه نتيجة اعتبار الخبر وقيمته العلمية، فقد ينتج منه قطعية المضمون، إذا كان الخبر قطعي الصدور من صادق قطعي الدلالة في المراد، وقد ينتج منه ظنية المضمون إذا كانت احدى الجهتين منه

أي الصدور والدلالة ظنية وان كانت الاخرى قطعية، لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين، وقد ينتج منه احتمالية صدق المضمون لنفس السبب المتقدم، وذلك واضح لا لبس فيه.

وقد قسمت الاحاديث الشريفة في كتب الدراية إلى قسمين: المتواتر، وهو الذي يرويه اكثر من شخص في مناسبات مختلفة حتى تبلغ الكثرة إلى حد بحيث يمتنع الخطأ والكذب في حقهم، ومعنى ذلك أن المعيار في حد التواتر هو بلوغ الكثرة حد القطع بصحة الخبر ولا يعتبر حد معين في الكثرة، وانما يختلف ذلك باختلاف المضامين المنقولة وما يحيط بها من احتمالات الخلاف، فيدخل فيه الخبر المحتف بالقرينة القطعية.

ويقابله القسم الآخر وهو خبر الاحاد الذي لم يبلغ إلى مرتبة القطع بصحته، وقد يكون مؤداه مظنونا أو محتملا، سواء كان راويه شخصا واحدا أم اكثر.

ثم المتواتر منه ما هو لفظي، إذا اتفق الناقلون على لفظ بعينه، وهو قد يكون قطعي الدلالة أو لا يكون، ومنه ما هو معنوي، إذا اتفق الناقلون على نقل مضمون مشترك، ولو بألفاظ مختلفة، فيكون المضمون قطعي الصدور وان كانت بعض الفاظه المروية قد لا تكون قطعية الدلالة.

و قد يكون المضمون المتواتر تفصيلياً، إذا كثرت الرواية لمضمون واحد بتفاصيله بحيث يتحقق القطع بصحة التفاصيل أيضاً، وقد يكون إجمالياً إذا كثرت الرواية للمعنى الاجمالي العام للقضية فحصل القطع به، دون التفاصيل التي لم تكثر الرواية بها فلا يحصل القطع بها.

كما قسمت اخبار الاحاد إلى الاقسام الاربعة المشهورة، الصحيح

والحسن والموثق والضعيف، حسب درجة الاعتبار في الرواية، وحسب اختلاف الآراء في ما هو المعتبر والحجة، بحسب ما قامت عليه الادلة الخاصة على حجية الخبر، بمعنى حكم الشارع بلزوم الاعتماد عليه والعمل بمضمونه، وان لم يكن قطعيا في نفسه.

فهو كاف في منجزية التكليف إذا كان التكليف متحققا بالفعل، وان لم يكن المكلف عالما به يقيناً، ومعذّر للمكلف فيما لو اعتمد عليه، حتى لو خالف التكليف الواقعي، كما هو الشأن في سائر الحجج الشرعية، مثل البينة، وغيرها.

وعليه فمرجع الأقسام الأربعة في الحقيقة إلى قسمين: المعتبر أي المجعول حجة وغير المعتبر، فالملاك في هذا التقسيم يختلف عن الملاك في التقسيم الأول أي المتواتر وغير المتواتر.

❖ الحجية والعقائد

ولكن جعل الحجية لا ينفع في باب العقائد على الإطلاق، لان الحجية إنما يصح جعلها لأجل العمل، إذ يجب على المكلف إذا قامت عنده الحجة الشرعية على تكليف أن يعتمد عليها ثم يؤدي وظيفته حسب ما ورد مضمونها، وان لم يتم له القطع به، لان ذلك هو معنى الحجية، فهي حجة عليه إذا كان التكليف موجودا بالفعل، وحجة له إذا استتبعت مخالفة تكليف موجود لا يعلم به، وذلك معنى المنجزية والمعذرية.

وذلك إنما يجري في خصوص الفقه والأحكام الشرعية حيث تترتب عليها الآثار العملية، وأما في العقائد فلا معنى لجعل الحجية الشرعية على العقيدة.

لان العقيدة إما يجب الاعتقاد بها أو لا يجب، إذ من المعلوم أنه لا يجب على المكلف الاعتقاد بكل العقائد بتفاصيلها، والأول لا معنى لجعل الحجج الشرعية له، إذ لا يتحقق الاعتقاد لو أخذ بها، لأنها لا توجب اليقين كما هو المفروض، بل ولا الظن في كثير من الحالات.

والحال في الثاني وهو ما لا يجب الاعتقاد به أوضح في أنه لا مصحح عقلائياً لجعل الحجة الشرعية له.

فلا اثر لكون الخبر صحيحاً، أو معتبراً كحجة شرعية ـ بالنحو المذكور في علمي الأصول والدراية – في بناء العقيدة.

ولا وجه لما يرجع إليه البعض من الاعتماد على الخبر الصحيح في العقائد وإهمال الخبر الضعيف، لان الصحيح لا يوجب اليقين بصدقه فلا يجوز الاعتماد عليه، والضعيف لا يمكن اليقين بكذبه فلا يجوز إهماله.

وإنما نرجع إلى التقسيم المتقدم، في أن بعض المنقول قد يكون مضمونه يقينياً إذا كانت المقارنات تقتضي ذلك، مثل كونه قطعي الدلالة قطعي الصدور، وقد يكون ظنياً، وقد يكون احتماليا، وكل من هذه الأقسام الثلاثة يمكن الاستفادة منه في باب العقائد.

وذلك لما ذكرنا من أن الدليل النقلي حينئذ يرجع إلى دليل عقلي، إذ يكون مؤلفاً من كبرى وصغرى ونتيجة، فهو قياس حملي ينتج نتيجة تامة إذا تمت هيئته وصدقت مادته، لا فرق بينه وبينه، فكما يصح الاعتماد على الدليل المؤلف من مقدمات عقلية، يصح الإعتماد على الدليل النقلي الذي يرجع إلى قياس برهاني إحدى مقدماته النقل.

نعم إذا كانت النتيجة فيه قطعية يكون الاعتقاد فيه على نحو الجزم

واليقين، وإذا كانت النتيجة فيه ظنية يكون الاعتقاد فيه على نحو الظن، وهذا المعنى مهم جداً في الأبحاث العقائدية، إذ يمكن أن لا يتحقق الاعتقاد في بعض المسائل العقائدية إلا على نحو الظن، كما في الاعتقاد ببعض مراتب العصمة، والولاية التكوينية، ونحوها، فلا يجب على الإنسان أن يعتقد على نحو الجزم إذا توفر له من الأدلة ما ينتج الظن، ولم يتوفر له ما ينتج اليقين، بل لا يصح ذلك منه.

والحال في الاحتمال كذلك، إذ يجب الوقوف عند الاحتمال إذا لم تقتضِ الأدلة أكثر من ذلك، ولا فرق في ذلك بين الدليل العقلي والدليل النقلي، إذ قد تقتضي الأدلة العقلية الحد الأدنى من الاحتمال، فيجب الوقوف عنده.

ومن المهم في هذه الحال التنبيه على أنه لا يجوز للباحث الاعتقاد في القضية بأكثر أو أقل مما تقتضيه الأدلة عليها، فلا يجوز الجزم واليقين بما لا يوجب الدليل عليه أكثر من الظن، كما لا يجوز النزول به إلى مستوى الشك.

وكذا الحال في عكس ذلك، فإذا استوجب الدليل القطع لا يجوز البناء على الظن أو الاحتمال، إذ يجب على الإنسان أن يقف على حد ما يقتضيه الوجدان أو البرهان، وإذا كان هناك ما يترتب على ذلك من اثر عملي فهو مسؤول عنه.

❖ التعارض بين النقل والعقل

ومن هنا يمكن أن نصل إلى نتيجة مهمة في مسالة ما لو تعارض الدليل العقلي والدليل النقلي، فربما قيل بتقديم العقلي وتأويل الدليل

النقلي، وربما قيل بتقديم النقل على العقل مطلقا، أو بشيء من التفصيل، كما تقدم.

ولكن الصحيح أنه لا يمكن فرض التعارض بينهما ولا يصح قيامه فيهما، لما ذكرنا من أن الدليل النقلي في الحقيقة لا يختلف عن العقلي في اعتماده على القياس البرهاني الحملي إلا في أن إحدى مقدماته النقل، فالتعارض بينهما يرجع إلى اكتشاف أن إحدى المقدمات فيهما غير تامة ولا منتجة، وليس احتمال الخطأ في احدهما بأولى فيه من الآخر.

فاللازم على الباحث إعادة النظر في كلا الدليلين، والتثبت من جميع مقدماتهما، وفرز مواضع الخطأ في كل منهما، ثم إعادة صياغة البرهان في المسألة مع مراعاة جميع الجوانب المحيطة بها.

كما هو الحال فيما لو فرض التعارض بين الدليلين العقليين، إذ أن قيام التعارض بينهما خلف كونهما دليلين، وإنما يرجع إلى العلم إجمالا بخطأ إحدى المقدمات منهما، فيلزم مراجعتهما والتثبت منهما ثم صياغة الدليل من مجموع ما صح من مقدماتهما.

ولا يصح الجزم بصحة احدهما، عقلياً كان أو نقلياً، إلا بعد الجزم ببطلان الآخر، ولا معنى لان يتحقق القطع بصحة احد الدليلين المتعارضين مع قيام الاحتمال بصحة الآخر، فضلا عن الظن بها، لان ذلك خلف، كما هو معلوم.

كما لا يصح البناء على احدهما لا من باب القطع، وإنما للتعبد به وان قام الاحتمال على خلافه، كما يتعبد بالأخبار مثلا، وذلك لما ذكرنا من أنه لا يصح التعبد بالحجج الشرعية في العقائد، لان المقام ليس مقام العمل، وإنما

المطلوب تحصيل العلم، ولا يصح جعل الحجج الشرعية فيه.

وأما ما يجري عليه الكثير من الناس في تأويل الأحاديث إذا عارضها الدليل العقلي، بمعنى أنه يحمّل الحديث معنى لا يتحمله، مما هو خلاف الظاهر الذي يجري عليه العقلاء في أساليب البيان، واعتبار ذلك كافيا في حل التعارض بين العقل والنقل، فهو ليس إلا تهرباً عن المشكلة، وإغماضاً للجفون، لمجرد إقناع النفس بتحقيق التوافق بين الدليل العقلي والنقل.

والمعنى إذا لم يكن هو الظاهر الذي يمكن اعتماده بحسب الضوابط العقلائية في البيان، فلا يمكن ادعاؤه على المتكلم، ولا تصح نسبته إليه بأي شكل من الأشكال، ولا يكون وجوده إلا كعدمه لا اعتبار له.

ولا يجوز إهمال المعنى الظاهر المستفاد من كلام المعصوم بحسب قواعد البيان فيما لو عارضه الدليل العقلي، إلا إذا استطاع الباحث تحصيل اليقين ببطلانه، والجزم بعدم إرادة المعصوم له، وإلا فلا يجوز البناء على أي مضمون والأخذ به مع احتمال أن يكون رأي المعصوم على خلافه.

هذا كله فيما كان من كلام المعصوم يجري مجرى البلاغ والبيان منه عليه السلام للناس، باعتباره عالماً يبين لهم مالا يعلمون، وأما ما يجري مجرى التذكير والتنبيه على ما هو وجداني بالنسبة إليهم، أو ما يجري مجرى البرهان العقلي من مقدمات معلومة مدركة للسامع فالكلام فيه مختلف، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿**أَم خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ**﴾[1] الذي يشير إلى قضيتين مدركتين بالوجدان، امتناع الصدفة أو الاتفاق وامتناع كون الشيء علةً لنفسه، ولا يخبر عنهما إخبار العالم للجاهل، وإنما يثير الانتباه اليهما، وهو

---

(١) سورة الطور: ٣٥.

كثير في أبواب العقائد من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

إذ اللازم مراعاة كلتا الحيثيتين فيه، حيثية كونه أمراً وجدانياً أو برهانياً وحيثية صدوره من المعصوم، فلا يصح رده وإنكاره إلا إذا تحقق اليقين ببطلانهما معاً، وإلا فمع قيام الاحتمال في أي منهما لا يمكن رده فضلا عن الظن واليقين بذلك، كما لا يعقل حينئذٍ قيام الدليل العقلي بخلافه، كما تقدم.

الفصل الثامن

التقليد والعقيدة

يختلف الكلام هنا عن الكلام في النقل، المتقدم في المبحث السابق، من حيث أن الاعتماد على النقل يرجع إلى أخذ المعلومة بواسطة الحس وهو السمع، ممن أخذها كذلك أي بالحس، إما مشاهدةً أو سماعاً ممن أخذها بالحس كذلك، وهكذا.

ولكن التقليد هو الأخذ بالمعلومة ممن لم يأخذها بالحس، وإنما أخذها بالبحث والنظر، كتقليد العوام للعلماء والمحققين، أو لم يأخذها بالبحث، كتقليد الأبناء للآباء، أو الأجيال اللاحقة للأجيال السابقة، كما جرت عليه الكثير من الأمم والشعوب في معتقداتها الدينية، بل وغير الدينية.

ومن المعلوم أن التقليد ليس فيه ما يبرر صحة الاعتماد عليه في الاعتقاد بحسب الموازين العقلية والعقلائية التي يشترك فيها كل إنسان سوي، ولذلك نجد أن عامة البشر ـ ان لم يكن كلهم ـ يفضلون التخلي عن موروثات أبائهم وأجدادهم فيما يخص شؤونهم الحياتية التي يهتمون بها ويجتهدون في البحث العلمي مستقلاً عن معتقدات آبائهم.

ولكنهم لايتخلون عن موروثاتهم العقائدية في الأمور الدينية، إلا إذا وفق البعض منهم لأخذ قضية الدين مأخذ الجد، والنظر إليه بنفس

الأهمية للأمور الدنيوية أو أكثر منها، فسيجد في نفسه ضرورة التخلي عن الموروثات والرجوع إلى الاستدلال والبرهان.

مما يعني أن البقاء على الموروثات العقائدية لا مبرر له في وجدان الإنسان وضميره بحسب الموازين العقلائية، وأن من بقي من الناس عليها إنما بقي لعدم اهتمامه بالآثار والنتائج التي تترتب عليها، وإلا فهي في أنفسها لايصح الاعتماد عليها.

ولذلك جاءت الآيات الكثيرة التي تناولت التقليد بالذم والتقريع، مشيرة إلى ذلك المعنى الوجداني في عدم صحة الاعتقاد بتلك الموروثات إلا إذا قام عليها الدليل الكافي، ولم يكن ذلك تشريعاً ابتدائياً أي تكليفاً بحرمة التقليد، لوضوح أنه إنما كان يتحدث عن الناس الذين لم يكونوا يؤمنون بالمشرع ولا بالتشريع، ولا معنى لخطابهم بالتكليف.

ومن المعلوم أنه لافرق وجداناً في عدم صحة التقليد بين الأخذ بمعتقدات الآباء والأجداد والأخذ بتحقيقات من يفترض أنهم علماء، لوضوح أن قيام الدليل البرهاني إذا كان يوجب العلم واليقين عند الباحث نفسه، فهو لا يوجب العلم عند المتلقي الذي يأخذه منه، لبقاء احتمال الخطأ أو الغفلة أو التقصير ونحوها في حقه، وان لم يكن ذلك الاحتمال قائما عنده في حق نفسه.

وبالأخص فيما لو تعارضت الآراء من علماء متعددين، أو احتمل قيام التعارض فيما بينهم، ولا يكون البناء على صحة الأخذ من احدهم إلا على أساس حسن الظن الذي لايمكن أن يرقى إلى مستوى العلم واليقين.

ولو جاز البناء على مجرد حسن الظن فربما كان ظن الإنسان بآبائه

وأجداده أقوى منه ببعض العلماء والمحققين، فهو في أحسن الأحوال ظن، وقد لايكون كذلك في حالات أخرى، نعم لاشك في أنه يمكن أن يختلف في بعض الحالات عن بعض قوة وضعفا، إلا أنه لا يصل إلى اليقين قطعاً.

وليس من التقليد متابعة البحث الاستدلالي من العالم المحقق خطوة خطوة في جميع مراحل الاستدلال، حتى يحصل للطالب العلم كما حصل للباحث المحقق، استنادا إلى اعتقاده بصحة المقدمات وصحة الاستدلال، كما اعتقد بها الباحث الأول، وعلى ذلك جرت سيرة العلماء والمحققين في تدوين أبحاثهم لمن بعدهم، وقراءة كتب من قبلهم.

ولكن من التقليد أن يعتبر الإنسان نفسه من مذهب معين أو طائفة أو مدرسة أو تلميذا لشخص معين كشرط سابق، ثم لا يقرأ إلا الأبحاث والتحقيقات الصادرة من أهل ذلك المذهب أو المدرسة أو الأستاذ، من دون أن يكون له الاستعداد لقراءة غيرها ومناقشتها، اعتماداً على الشرط السابق.

ومن التقليد ما يحصل لدى كثير من الناس من حالات الإعجاب والانبهار بمنهج أو بشخص معين، بحيث تؤخذ آراؤه مسلمة بتأثير من الإعجاب، لا على أساس البرهان والتحقيق، فكل ذلك من التقليد، لأنه رجوع إلى الجهة أو المذهب أو الشخص بلا بينة ولا برهان، وإنما لمجرد الإعجاب وحسن الظن والانتماء ونحوها.

❖ التقليد في الفروع

ولكن سيرة العقلاء قامت على لزوم رجوع الجاهل للعالم فيما يحتاج إليه من شؤون حياته، لتمشية أموره مما لا يعرف وجه الصواب فيه، فيرجع

إلى العالم الخبير بذلك ويعمل برأيه، وان لم يحصل له العلم به.

لأن مبنى التقليد هو رجوع الجاهل إلى رأي العالم للعمل به مع لحاظ كونه جاهلا بالحقيقة، فهو رجوع لأجل العمل من دون أن يكون عالما بوجه الصواب فيه، وإنما اعتمادا على رأي العالم المختص به.

ولو تحقق له العلم فلا يكون من التقليد، وإنما يكون من التعليم، ويكون عمل الإنسان حينئذ استنادا إلى ما علمه هو بسبب تعليم العالم، لا إلى رأيه باعتباره خبيرا، وهو خارج عن محل الكلام.

وقد ذكر الفقهاء وعلماء الأصول أن المشرع الإسلامي أمضى هذه السيرة العقلائية، وجرى عليها، وعلى ذلك جرت مسائل الاجتهاد والتقليد في الحلال والحرام من فروع الدين، ولهم في ذلك أبحاث ودراسات تفصيلية، حول هذه السيرة وحدودها والأدلة اللفظية التي تشير إليها.

ويذكرون أن رأي المجتهد المفتي يكون منجزاً للتكليف، أي حجة على المكلف مجعولة من قبل الشارع، إمضاءاً لسيرة العقلاء، فهي تنجز له التكليف بمقتضى جعل الشارع، وان كان جاهلاً بالحكم، فلا يصح له أن يترك العمل بحجة أنه جاهل.

كما أنه معذّر له، أي حجة له أمام الله تعالى فيما لو خالف الواقع، لان مخالفته حينئذ لم تكن عن تقصير، وإنما كانت استنادا إلى حجة عقلائية أمضاها الشارع، فهو حجة له وحجة عليه في نفس الوقت.

❖ عدم صحة التقليد في العقائد

إلا أن كل ذلك إنما يجري حيث يكون هناك اثر عملي لجعل الحجة شرعياً أو عقلائياً، إذ لا مصحح لجعل الحجة مع عدم ترتب اثر عملي على

ذلك، وهو إنما يكون في المسائل الفقهية في فروع الدين، وأما في الأصول حيث كان المطلوب فيها مجرد تحصيل المعرفة والاعتقاد، فلا معنى لجعل رأي العالم حجة وهو لا يترتب عليه أي اثر عملي.

والمفروض أنه لايمكن أن يترتب عليه المعرفة والاعتقاد، لان ذلك هو معنى التقليد، لان محل الكلام منه ما لم يتضمن الجزم والاعتقاد، وإنما هو مجرد الاعتماد على رأي الغير وقناعاته، فالعمل في مسائل أصول الدين لا مورد له، والعلم ـ وهو المطلوب فيها ـ لايتحقق بمجرد التقليد، فلا معنى لجعل التقليد واعتباره فيها شرعا.

كما لم تقم للعقلاء سيرة على اعتماد رأي الغير في المسائل المعرفية التي لا مورد فيها للعمل، بل لامعنى لذلك عندهم، وإنما قامت سيرتهم على الرجوع للعالم في موارد العمل فقط.

ولكن القول بعدم جواز التقليد في العقائد لا يرجع إلى الوجوب التكليفي بلزوم البحث حتى يصل الإنسان إلى اليقين، وإنما هو بمعنى عدم كفاية التقليد، وعدم جواز الاعتماد عليه، لأنه غير معتبر شرعاً في الأمور العقائدية، ولا مصحح له عقلاً ولا عقلائياً، فهو ليس حجة كافية للتدين والتعبد بها.

ومعنى ذلك أنه لو اكتفى برأي غيره للتعبد به في المسائل العقائدية، وكان مخالفا للواقع لم يكن معذورا في ذلك، حتى لو كان الغير عالما محققا، فضلا عما لو كان عاميا، كما في تقليد الآباء والأجداد، لعدم المصحح له في تقليده، ولكنه لو اتفق أن كان مصيباً للواقع لم يكن عليه ضير في ذلك، بعد أن وصل إلى الحقيقة وبنى عليها، ولو كان مخطئاً في الاعتماد على هذا

الطريق للوصول إليها، لان معنى عدم جواز التقليد هو عدم معذريته في حال الخطأ، وليس تحريمه تكليفا حتى لو أصاب الواقع.

بل لا معنى لوجوب النظر والبحث تكليفا ـ بتقليد أو بغير تقليد ـ في المسائل الأولية في أصول الدين، مثل إثبات التوحيد، لان التكليف إنما يصح بعد معرفة المولى الآمر، ومعرفة شأنه وقدره وجهة العلو التي بها يكون له على العبد حق الطاعة، وقبل البحث والنظر لايعرف المكلف الجهة التي يمكن أن يتجه إليه التكليف منها.

وأما غيرها من المسائل التفصيلية في أصول الدين فمن غير المعلوم وجوب الاعتقاد بها، ومحل الكلام في ذلك هو أدلة وجوب المعرفة، فعند النظر فيها يتضح حدود المعرفة الواجبة، والمسائل التي يجب معرفتها دون غيرها.

ولو فرض ورود بعض الروايات التي يستفاد منها وجوب معرفة بعض الأمور التفصيلية غير تلك المسائل الأولية، فيلزم النظر فيها من حيث الصدور والدلالة والتعارض، ونحو ذلك، ويكون البحث فيها من قبيل البحث في المسائل الفقهية.

الفصل التاسع
وجوب المعرفة

❖ تقديم

الظاهر أن تحرير المسالة بهذا العنوان لايخلو من الإشكال، لان العلم أو المعرفة ليس من الأفعال الاختيارية للإنسان، ان شاء فعلها وان شاء لم يفعل، وإنما هو أمر يحصل في النفس أو في الذهن كنتاج طبيعي تكويني بعد تحقق المقتضيات المسببة له، فعند قيام الأدلة والبراهين التامة على أمر ما لايبقى للإنسان الخيار في أن يعتقد أو لا يعتقد.

والحال في البديهيات أوضح، كالمحسوسات إذ بعد الالتفات إليها يجد الإنسان نفسه مضطرا غير مختار في العلم بها، هذا ما يحكم به الوجدان.

نعم يمكن للإنسان بعد توفر الأدلة والبراهين من أسباب العلم أن يذعن له ويوطن نفسه على الصبر وتحمل مسؤوليته، فهذا من الأفعال الاختيارية، ولعل هذا المعنى هو المراد من بعض ما استعمل فيه عنوان المعرفة، أو (الإيمان) من الآيات والروايات الشريفة.

كما يمكن له أن يتمرد على الحقيقة التي يعرفها، ويجحدها بعد أن استيقنتها نفسه، إتباعا لهواه، والظاهر أن هذا المعنى هو المراد من (الكفر) ونظائره في المصطلح القرآني.

فالأولى أن تحرر هذه المسالة بعنوان وجوب النظر، أو وجوب الفحص والبحث عن الحقيقة الدينية، بمعنى جمع الأدلة والبراهين وتوفير الشواهد والمعطيات التي تقتضي بطبيعتها تحقق العلم والاعتقاد بالعقيدة الإسلامية، ودفع الشك والشبهة عنها.

ومن المعلوم أن البحث والنظر إنما يكون واجبا إذا كان مقدورا عليه، دون ما لم يكن كذلك، بمعنى أن الواجب منه ما يرفع حالة التقصير عند القدرة عليه، وإلا ففي حالة العجز والقصور لا يمكن أن يكلف الإنسان بما لا يقدر عليه، سواء خالف الواقع أو اخطأ فيه أم لم يخالف.

ولكن وضوح الحقيقة الدينية وتوفر أدلتها وسهولة الوصول إليها حتى تمكن منها العجوز والأعرابي وغيرهما، جعلت البعض يتساءل: هل أن جميع الكفار مقصرون؟ أو أن البعض منهم قاصر عن تحصيل المعرفة؟.

ولكن هذه المسالة لا تعنينا، إذا لايترتب عليها اثر في العقيدة، وإنما يوكل أمر الخلق إلى خالقهم، وهو العالم المحيط بالسرائر، والعارف بالمقصر والقاصر منهم، وهو الحكم العدل الذي لايظلم أحدا، وهو ارحم الراحمين.

❖ تقرير المسألة

فنقول: من الواضح أن في النفس البشرية نزوعا فطريا نحو طلب العلم والمعرفة، فان الإنسان بما أوتي من قدرة على الإدراك والتفكير يسعى جاهدا للاستفادة من هذه الموهبة، ولذلك تطورت العلوم في مختلف جوانبها، ومنها العلوم الفكرية والفلسفية والعقائدية.

ومنشأ هذا النزوع للتفكير وطلب العلم هو الإحساس الداخلي

للإنسان بالقدرة والاختيار والحرية في أن يفعل أو لا يفعل، أو أن يختار أمرا معينا من بين عدة خيارات أخرى متاحة له، ثم ينشأ من ذلك نزعته في التساؤل عن خصوصيات الأشياء وما يترتب عليها، وما يمكن أن يدعوه إلى اختيار أمر معين منها دون غيره، بلحاظ نوازعه التي تحكم شخصيته.

فهناك جهتان تنضم احدهما إلى الأخرى، ويشكلان ما يشبه الصغرى والكبرى، وعلى أساسهما مجتمعتين تتحقق إرادة الإنسان واختياره لأحد الخيارات المطروحة أمامه، فالأولى هي علمه بخصائص الأشياء ولوازمها وما يترتب عليها، وهو ما يسمى بالعلم النظري، والثانية هي نزعاته التي تتكون منها شخصيته بحسب الفطرة.

والنوازع كثيرة، منها ما يخص ذاته، كجلب النفع ودفع الضرر، ومنها ما يرجع إلى الأخلاق، كالخير والشر والحسن والقبيح، وهناك غيرها، وهي تمثل الجانب العملي من شخصية الإنسان.

ومن المعلوم أن الاختيار لا يتحقق إلا بانضمام إحدى الجهتين إلى الأخرى، فالعلوم النظرية علوم جامدة لا يترتب عليها العمل، كما أن النوازع والدواعي لاتكفي للعمل مالم تنضم إليها العلوم النظرية، فما لم يعرف الإنسان خصائص الدواء وأثاره لا يمكن أن يتحرك لشربه، إذا أراد تحصيل المنفعة ودفع المفسدة عن نفسه.

❖ شرف العلم بالعمل

ومن هذا الكلام يظهر أن العلم النظري لا قيمة له عند الإنسان إذا لم يترتب عليه اثر عملي، وان مجرد تحصيل العلم ليس فيه شرف ولا فضيلة، ما لم يلحظ فيه الغرض والفائدة المترتبة عليه، من تحصيل نفع أو دفع ضرر،

أو تصحيح في أخلاقه وسلوكه، أو نحو ذلك مما يهتم به العقلاء.

وإلا فطلب العلم لمجرد كونه علما هو نوع من العبث والفضول، كسائر الأفعال التي لا غرض من ورائها.

وقد كثر في الآثار المروية عن المعصومين عليهم السلام الإشارة إلى هذا المعنى، وان العلم بدون العمل، أو العلم الذي لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه غير محمود، ولم تكن هذه الروايات على ما هو الظاهر منها بصدد التشريع الابتدائي لهذا المضمون، وإنما كانت في مقام الإرشاد والتربية والتوجيه الأخلاقي، استنادا إلى ما يدركه الإنسان بفطرته من ذم العبث والباطل.

وهذا النزوع الفطري لطلب العلم بهذا النحو هو الذي قامت عليه عامة الأعمال الفكرية والعلمية، حتى تطورت وتراكمت العلوم، ووصلت إلى ما وصلت إليه في عصرنا الحاضر، فان أكثر ما يهتم الإنسان بالبحث والتحقيق فيه هو ما يرجو أن يحصل منه على نفع أو دفع ضرر.

وعلى ذلك أيضا قامت دعوات المصلحين ممن كانت لهم آراء وأفكار دعوا الناس إلى الإيمان بها، فان حجتهم في نشر أفكارهم وتعليمها للناس هو ما يعتقدونه من أثار وفوائد، هي مهمة بالنسبة إليهم والى سائر الناس.

وعلى رأس هولاء الأنبياء والأولياء الذين صدعوا بأمر الله تعالى، وبلغوا الدين الحق، مبشرين بما يترتب عليه من الرحمة الإلهية والخير الكبير، ومنذرين بالخطر والضرر العظيم فيما لو تمت مخالفته.

ولم يتساءل احد لا من أتباع الأنبياء ولا من أتباع غيرهم من أصحاب الدعوات المختلفة، عن السبب في لزوم النظر وطلب المعرفة والدليل على ذلك، قبل النظر في صدق الدعوة أو كذبها.

وإنما يتساءلون عن صدق الدعوة أو كذبها، للمفروغية عن أهمية طلب العلم، وتحقيق حقيقة صدق هذه الدعوات والرسالات أو كذبها، لما يترتب على العلم بذلك من اثر مهم يضمن به الإنسان سلامته فيما لو آمن بها أو لم يؤمن.

وإنما طرحت هذه المسألة في الأبحاث العقائدية متأخرة كثيرا عن زمن نزول الرسالة الإسلامية، ودعوة النبي ﷺ الناس إليها وإيمانهم بها، فضلا عن الرسالات الأخرى السابقة عليها.

❖ قاعدة الضرر المحتمل

وعندما تم تحرير هذه المسألة وطرحت للمناقشة تمت مراجعة الوجدان الإنساني والمرتكزات الفطرية فكانت صياغة الجواب على أساس قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وهي قضية جبل عليها الإنسان وجرت عليها حياته.

فإنه إذا التفت إلى احتمال أن تكون للأديان وما يترتب على الاعتقاد بها تلك الخطورة والأهمية البالغة أدرك لزوم البحث، واندفع إلى الخلاص بتحقيق الحال، ومعرفة واقع الأمر، ليكون على بينة وبصيرة من أمره.

ومن المعلوم أن الأثر المحتمل المشار إليه ليس أثرا تكوينيا يترتب على مجرد الإيمان أو الإلحاد، نفعا أو ضرا، ترتبا طبيعيا لذاته، إذ ليس من المحتمل عند العقلاء أن يكون لمجرد المعرفة اثر تكويني يحصل بمجرد تحققها.

وإنما هو احتمال التكليف والمسؤولية وما يترتب على مخالفتها من الضرر العظيم، بدءا من التكليف بالانقياد والإقرار بحق الطاعة والخضوع

إلى اصغر الواجبات والمحرمات ثم إلى المستحبات والمكروهات.

بل إننا إذا رجعنا إلى المرتكزات الوجدانية في العلاقة بين العبد ومولاه لا نجد أن في مجرد العلم بوجود المولى من قبل العبد تقربا إليه، ولا في مجرد الجهل بوجوده بعدا عنه أو تجاوزا على حقه.

وإنما الملاك في القرب والبعد هو ما ذكرنا من الخضوع والإقرار بحق الطاعة، ثم يشتد القرب بحسب شدة الخضوع، وكثرة الطاعة والامتثال، ويقل لقلتها.

وإلا فالمعرفة المجردة التي لا تترتب عليها الآثار المذكورة لا أهمية لها، ولا يمكن أن تكون مطلوبة، مثل ما لو عرف الإنسان وجود الخالق الأحد، ولكنه لم يعر إليه أي اهتمام ولم يقر له بأدنى حق الطاعة، أو ما لو عرف وجوده وكان متجبراً متجرئاً عليه، مصراً على معصيته، كما في ابليس وبعض الجبابرة.

وأوضح من ذلك ما لو عرف وجوده ولكن ادعى له الشريك، فان هذه المعرفة وأمثالها لا يمكن أن يكون لها أهمية تذكر.

❖ لا تكليف بمجرد المعرفة

ومن هنا يتضح.. أنه ليس هنالك تكليف شرعي بالمعرفة المجردة، لما تقدم من عدم أهمية مثل هذه المعرفة أولاً، ولأن التكليف بالمعرفة يتوقف على نفس المعرفة ثانيا، لان توجيه الخطاب لايصح إلا لمن يعلم بوجود المولى الآمر، فالمعرفة متقدمة رتبة على التكليف.

نعم هناك حكم عقلي بلزوم المعرفة، وهو يرجع إلى الأمر الفطري المذكور من لزوم دفع الضرر المحتمل، وليس هو وجوبا شرعيا.

وما ورد في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة عن المعرفة والإيمان والكفر ليس فيه دلالة على وجوب المعرفة تكليفا شرعيا، وإنما ينصرف في الأعم الأغلب إلى معرفة حق الله تعالى، والإقرار بحق الطاعة، والخضوع، في مقابل الكفر بمعنى الجحود والتكبر وعدم الانصياع للحق، وهذه المضامين كثيرة جداً في القرآن الكريم.

والظاهر ان الإيمان الذي هو شرط في صحة الأعمال هو هذا المعنى من الإيمان أي الاقرار والخضوع، وليس بمعنى مجرد العلم نظرياً بالمعنى الذي يقابل الجهل وعدم اليقين.

❖❖ الملاك في الكفر والإيمان

وعلى ذلك.. فالظاهر أن ملاك الكفر والإيمان ليس هو مجرد المعرفة بوجود الله تعالى وعدمه، وإنما لابد من الإذعان والانقياد وما يرجع إلى معرفة حقه تعالى، وذلك متوقف على المعرفة النظرية بوجوده.

فالبحث والاستدلال البرهاني المؤدي إلى تحقيق العلم بالعقائد ينفع في تحقيق المقدمة التي يتوقف عليها الإيمان، ولا يكتفى به في صدق الإيمان، ولذا لو اعتقد بوجود الخالق ولكن لم يقر له بالعبودية وحق الطاعة، إما غير مبال بأمره، أو متمردا وجاحدا لحقه، لم يكن مؤمنا كما ذكرنا.

بل ربما يكتفى بالإقرار الصادق بحق الطاعة حتى لو لم يعرف العبد من يجب عليه معرفته تفصيلا، وبعكس ذلك من يمتنع عن طلب الحق لأنه ليس على استعداد لتحمل ما يترتب عليه من مسؤولية التكليف يعتبر متمردا مستحقا للعقاب.

وان كان لو عرف الحق لربما كان التكليف ترخيصيا ولم يكن إلزاميا،

مثل ما لو شك بنبوة شخص أو إمامته، وامتنع عن الفحص خوفا من أن يترتب عليه تكليف ما، فانه يعتبر خارجا عن حق الطاعة، وان كان ربما لو تحقق من الأمر لثبت عدم نبوته أو إمامته.

وهناك كثير من الناس يمتنعون عن النظر والبحث عن دين الحق خوفا من أن يتحملوا مسؤولية لا يريدون أن يتحملوها، والظاهر أن ذلك بحد ذاته يعتبر نوعا من التجري والتمرد الذي يستحق عليه العقاب.

ويدخل في هذا الباب عامة البشر من غير أهل الحق ممن لا يهتمون بمعرفة الحق، فضلا عمن يردون دعوة الحق لو سمعوها.

❖❖ العبادة والمعرفة

وربما فهم البعض من قوله تعالى ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[١] أن الغاية القصوى والغرض الأصلي من خلق العباد وبعث الرسل هي المعرفة بالمبدأ سبحانه، حيث أن حقيقة العبودية هي المعرفة، ولا ينافي ذلك مقدميتها لواجب آخر عقلي أو شرعي، كالتدين والانقياد ونحوه[٢].

ولكن تفسير العبادة بالمعرفة غريب جدا، وان اشتهر على السن كثير من الناس، وهو خلاف ما ورد في تفسير هذه الآية من أخبار آل محمد صلى الله عليه وآله فقد ذكرت الطاعة والعمل في مقابل المعصية، نظير قوله تعالى ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾[٣]، ولم تذكر المعرفة، نعم

---

(١) سورة الذاريات: ٥٦.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ١٨٨.

(٣) سورة تبارك: ٢.

المعرفة مقدمة لابد منها لتحقق العبادة أو التدين والانقياد، وليست هي العبادة نفسها.

غير أن البعض ذكر أن حقيقة العبادة نصب العبد نفسه في مقام الذلة والعبودية، وتوجيهه وجهه إلى مقام ربه، وان هذا هو مراد من فسر العبادة بالمعرفة[1] وعلى ذلك فهي لا تكون مقدمة للواجب العقلي أو الشرعي من التدين والانقياد وإنما تكون عينه، وتكون حينئذ متفرعة عن المعرفة النظرية .

❖❖ حق الطاعة

ولابد من الإشارة في هذا المقام إلى أن حق الطاعة يرجع في واقع الأمر إلى حقيقة إدراك العبد أن المولى وهو الله سبحانه وتعالى هو القاهر القادر الضار النافع، فان العبد إذا أدرك وجوده تعالى، وأدرك أنه تعالى بيده كل شي وهو على كل شي قدير وجد نفسه ملزما بالاعتراف له بحق الطاعة والإقرار بالذل والعبودية.

ولايكون هذا الإقرار حقيقيا إلا إذا كان من القوة بحيث يكون من شأنه أن يترتب عليه العمل والامتثال لو تحقق موضوعهما وهو التكليف، وإلا كان إقرارا صوريا، ويكون لا قيمة له، بل لا حقيقة له.

ولكن ذلك موقوف على أن ينصب المولى نفسه للمولوية، ويتقدم إلى العبد بالتكليف والطاعة، على ما يذكر في علم الأصول من اعتبار العلوّ في الأمر، وان الأمر هو الطلب الملحوظ فيه واقع العلو الذي يتصف به الآمر، دون الطلب الذي لا يستند إلى ذلك.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن١٨ : ٢٠٤

ثم لا يكفي مجرد أن يعتبر نفسه مولى يجب إطاعته من دون أن يكون بصدد إصدار الأوامر وجعل التكليف، أو من دون أن يصدرها بالفعل، لان ذلك الاعتبار لا قيمة له ولا يترتب عليه اثر عملي إلا بذلك، إذ لا معنى للإقرار بحق الطاعة مالم يكن موضوع للإطاعة.

وإلا فلو لم يجعل القاهر القادر نفسه في موقع المولوية، كما إذا لم يكن بصدد التكليف والأوامر لعبيده، ولم يطلب منهم الطاعة والامتثال لم يكن هنالك معنى لحق الطاعة، ولا موجب للانقياد والتذلل له حينئذ.

كما يكون ذلك في العرف عند بعض الناس الذين يكون لهم موقع العلو والقدرة ولكنهم لم يلحظوا هذا الموقع في تعاملهم مع الناس، ولم ينظروا إلى أنفسهم على أنهم أعلى منهم، إما لأنه لا يعلم أنه يمتلك هذه الصفة، أو لأن الناس لا تعلم بذلك، أو يعلم ولكنه لا يريد أن يستخدم هذه الصفة.

وأوضح من ذلك ما إذا كانت العلة الأولى القاهرة علة موجبة لا إرادة لها ولا اختيار، كما هو مذهب بعض أهل المعقول، إذ لا معنى حينئذ للتذلل والانقياد، وانما يكون شأنها شأن بعض القوى الطبيعية القاهرة للإنسان، كقوة الجاذبية وبعض قوانين الفيزياء والكيمياء ونحوها.

ومثله في مقابل ذلك ما لو كان العبد مجبورا لا اختيار له، إذ لا معنى لحق الطاعة ولا للتذلل والانقياد في كل ذلك.

وإنما يكون حق الطاعة ووجوب الانقياد إذا قام المولى بشغل ذمة العبد وتحميله المسؤولية، أو جعل السبيل عليه على أساس موقع العلو الذي يمتلكه، وإذا أدرك العبد ذلك أدرك وجوب الانقياد، والإقرار بحق

الطاعة.

❖ معنى قولهم وجوب الطاعة عقلي

وينبغي أن يكون هذا هو مراد علماء الأصول في ما اشتهر من قولهم: ان وجوب الطاعة للمولى عقلي، وان حق الطاعة والمولوية يحكم به العقل، فإدراك العقل لحق الطاعة هو في الحقيقة إدراكه لموقع العلو الذي اتخذه المولى لنفسه، ولقهره وقدرته التي استند إليها في توجيه التكليف، وللأثر المترتب فيما لو خالف الأمر.

ولا يرجع حكم العقل إلى معنى آخر غير ذلك، إذ لا حكم للعقل بوجوب الطاعة على أساس التحسين والتقبيح، ونحوه من الأحكام العملية.

❖ عبادة الأحرار

هذا وقد ورد في بعض الأخبار: أن أفضل العبادة عبادة الأحرار، وهي عبادته تعالى شكراً أو حباً له، دون عبادة العبيد أو عبادة التجار، وقريب منه مضمون: ما عبدتك خوفاً أو طمعاً وإنما وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك.

ولكن الظاهر أن عبادة الله تعالى شكراً أو حباً أو لأنه أهل للعبادة لا تنافي حقيقة العبودية المبنية على الهيمنة المطلقة والقهر التام من جميع الجهات، وليست هي بمعنى أن أولياء الله تعالى الذين يعبدونه حباً أو شكراً أو لأنه أهل للعبادة هم لا يخافونه تعالى.

وإنما بمعنى أنهم مع ثبوت حالة الخوف في نفوسهم يكون داعي

الحب والشكر أقوى عندهم من داعي الخوف، بل لا يشك في أن خوفهم منه تعالى هو اقوى واشد من خوف غيرهم.

وإنما حالهم من قبيل العبد الذي يقر لسيده بالملك والرق، ولكنه يحبه في نفس الوقت، فهو أشد اندفاعاً لطاعته والخضوع له، مع تمام الإقرار بالقهر، وإلا فإن أداء الشكر لمن لا يقر له بحق العبودية لا يعتبر عبادة أصلا، وإنما يكون من قبيل شكر الإنسان لأخيه الإنسان أو حبه أو تقديره له.

ومما تقدم يتضح.. أن الأساس في الدواعي في البحث والنظر لمعرفة الخالق الأعظم جلت قدرته، ولوجوب الطاعة والانقياد له تعالى هو خوف الضرر والعقاب المترتب على المخالفة، بناءا على الفطرة البشرية في اهتمام الإنسان وحرصه على دفع الضرر عن نفسه، خصوصاً إذا كان الضرر خطيراً كعقاب الآخرة.

❖ وجوب المعرفة نفسي أو غيري

وبهذا يتضح الإشكال فيما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن وجوب معرفة الواجب تعالى وصفاته، ومعرفة أنبيائه، ومعرفة الإمام عليه السلام، من باب وجوب المعرفة لنفسها[1].

فإنه لا ينسجم مع إقراره رحمه الله بأن احد الأدلة على ذلك هو احتمال الضرر في تركه، لأن الواجب هو دفع الضرر حينئذ، بمقتضى حكم العقل والمعرفة مقدمة له.

مضافا إلى ما ذكرنا من أنه لا وجوب للمعرفة لا عقليا ولا شرعيا

(١) كفاية الأصول: ٣٢٩.

ليكون نفسيا، وإنما يندفع إليه الإنسان مقدمة لدفع الضرر المحتمل المترتب على المخالفة كما تقتضيه الفطرة البشرية، فهو مقدمة لدفع الضرر، وليس وجوبا نفسيا لا عقليا ولا شرعيا.

نعم ربما ينسجم مع الاستدلال على وجوب المعرفة بوجوب شكر المنعم كما ذكره رحمه الله، لو سلمنا أن في مجرد معرفته تعالى ومعرفة أوليائه أداءاً لشكر بعض نعمائه، أما لو قلنا: ان الشكر لا يتحقق إلا بالعمل المتوقف على المعرفة، لعاد الكلام كما كان، من أن وجوب المعرفة مقدمي وليس نفسيا.

❖❖ الاستدلال بوجوب شكر المنعم

على أن الاستدلال بوجوب شكر المنعم غير كاف في المقام، إلا إذا رجع إلى الخوف من زوال ما هو موجود من النعم، أو انقطاع ما هو بحاجة إليه منها فيما يأتي، فانه يرجع إلى دفع الضرر المحتمل، ويجري فيه ما تقدم.

لأن مقتضى فطرة الإنسان في اهتمامه بدفع الضرر عن نفسه تشمل فقدان ما هو موجود، كما تشمل عدم تحقق ما هو بحاجة إليه مما يهمه أمره.

وإلا فمجرد حكم العقل بحسن شكر المنعم أو بلزومه، لا يكفي لإثبات وجوب البحث والنظر لتحصيل المعرفة، لان حكم العقل العملي ليس أكثر من إدراك الحسن والقبح وان الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي، وذلك لا يكفي للإلزام بالفعل، إذ لا يترتب على المخالف أكثر من الذم واللوم، ولا على الموافق أكثر من المدح، لان العقل ليس له موقع العلو والقدرة ولا يصدر منه الأمر والإلزام، وإنما هو يدرك حسن الفعل أو قبحه.

على أن حكم العقل بوجوب شكر المنعم فرع العلم بوجود المنعم أولاً، وبكونه منعماً ثانياً، لأنه بمثابة الكبرى المتأخرة رتبة عن إدراك الصغرى، ولا يمكن أن يستند إليها للبحث والنظر لتحصيل العلم بوجود الخالق المنعم.

ومنه يتضح عدم الجدوى في حكم العقل المذكور، حتى بناءاً على ملازمة حكم العقل لحكم الشرع، لعين ما تقدم من أنه متأخر حينئذ عن العلم بثبوت الشارع وشرعه، فلا ينفع لوجوب تحصيل المعرفة به.

بل إن حكم العقل بوجوب شكر المنعم أو حسنه إنما يجري في علاقة الإنسان مع الإنسان الآخر، حيث يصدق فيها فعل الجميل من احد الطرفين ورده من الطرف الآخر، بمقابلته بالإحسان، ولا يجري في علاقة الإنسان بربه، حيث يكون الإنسان في وجوده وكل ما يتعلق به مغموراً بفضل الله تعالى ونعمته، من دون أن يمكن له رد شيء من الإحسان إليه تعالى.

ولولا أن الشريعة اعتبرت أن في بعض الأفعال، كسجدة الشكر ونحوها، نوعا من الشكر له تعالى، لم يكن للعقل أن يدرك أي شيء يمكن أن يتحقق به الشكر له، فلا يتحقق الشكر إلا بعد معرفة الشارع والجعل الشرعي منه، وإلا فكل ما يتقدم به العبد إلى الله تعالى من الشكر هو نعمة منه يستوجب مزيداً من الشكر، كما ورد في بعض الأدعية المأثورة عنهم عليهم السلام.

❖ مسلك الحكماء

وذكر البعض.. أن احتمال العقاب المحرك بالجبلة والطبع إلى تحصيل ما يحتمل الضرر في تركه وان كان كافياً في الدعوة في غالب النفوس الغير البالغة درجة تحصيل الحقائق بالبرهان، إلا أنه لنا طريق برهاني إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى، وهو أن كل عاقل بالفطرة السليمة يعلم بأنه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله في الإمكان والحدوث.

والشرايع الإلهية ما جاءت للتصديق بوجود المبدأ والعلة، بل لنفي الشرك في المعبود، ولذا كان أول كلمة أمر بها النبي صلى الله عليه وآله شهادة أن لا اله إلا الله، وهي أنه لا معبود إلا الله مع اعتراف المشركين بأنه تعالى خالق السموات والأرضين، كما نطق به الكتاب المبين، حيث قال عز اسمه ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ**﴾[1] إلى غير ذلك من الآيات.

ومن البين بعد التصديق بوجود المبدأ أن النفس في حد ذاتها قوة محضة على إدراك المعقولات التي هي كمالها، واشرف الكمالات النفسانية معرفة المبدأ بذاته وصفاته بالمقدار الممكن، فإن شرف كل علم وعقل بشرف معلومه ومعقوله وأفضل موجود وأكمله المبدأ.

فمعرفة المبدأ اشرف كمال وفضيلة للنفس، وبها نورانيتها وبها حياتها، كما أنه بعدم المعرفة أو بما يضادها ظلمانيتها وموتها، والقرب الحاصل للجوهر النفساني من المبدأ صيرورته وجوداً اضافياً نورياً للمبدأ، خصوصاً إذا كان بنحو الشهود الروحي، وبالأخص إذا فني في مقام الاستغراق في

---

(١) سورة لقمان: ٢٥، سورة الزمر: ٣٨

الله الموجب لبقائه بالله تعالى، فهذه المرتبة عين السعادة والابتهاج بشهود المبدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النور والتخلد في عالم الطبيعة والحرمان عن ينبوع الحياة، وبقية الكلام في محله[1].

وفي هذا الكلام مواقع عديدة للإشكال..

منها: أنه يتحدث عن معرفة الذات بالمقدار الممكن، بعد أن تحدث عن أن معرفة وجوده تعالى يصل إليها كل عاقل بالفطرة السليمة ولم تهتم بها الشرائع الإلهية لوضوحها.

ومن المعلوم أنه ليس هناك قدر ممكن من معرفة الذات المقدسة، وقد تواتر النهي في النصوص الشرعية مشدداً ومؤكداً عن الخوض في معرفة ذاته جل شأنه، وأن المطلوب هو معرفة وجوده تعالى، بالاستدلال والبرهنة عليها، أو دفع الشبه عنها، أو معرفة حقه تعالى، والإقرار له بالعبودية، ونحو ذلك.

ومنها: أن ما ذكره من أن كمال النفس يتحقق بادراك المعقولات، باعتبار أنها في حد ذاتها قوة محضة على الإدراك يتحقق كمالها بانتقالها إلى فعلية الإدراك، يقتضي أن يكون تحصيل أي علم بأي شيءٍ كان كمالاً ت، لأن فيه انتقالاً من القوة إلى الفعل، مع قطع النظر عن شرف المعلوم ودناءته.

وهو لا ينسجم مع ما ذكره بعد ذلك من أن شرف كل علم وعقل بشرف معلومه ومعقوله،وماذا لو تحقق الانتقال من القوة إلى الفعل وتحقق العلم لكن بمعلوم ليس فيه من الكمال والشرف شي؟

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣: ٤١٥.

ومنها: أن كمال ما سواه تعالى بأي نحو فرض لا يمكن أن يلتقي مع الكمال المطلق الذي يقال في حقه تعالى، لأن كمال الموجودات الممكنة إنما هو زيادتها بلحاظ ما به تماميتها، فإذا بلغ الشيء إلى الحد الذي يكون به تماميته بحسب ما يراد منه كان كاملاً.

كالدواء -مثلاً- يكون كماله بإضافات في الكم والنوع حتى يبلغ إلى أعلى الحد الذي يتم الانتفاع به، فإذا زاد على ذلك كما إذا نقص عنه خرج عن الكمال إلى النقصان.

ومثل هذا المعنى لا يمكن أن يصدق على الله تعالى، ونسبة الكمال المطلق إليه تعالى انما هي بمعنى مغاير لهذا المعنى، والممكن مهما بلغ من الكمال لا يقرب في ذاته من ذاته تعالى، وإنما تكون نسبته ونسبة غيره اليه تعالى على حدٍّ سواء.

ومنها: أن الفناء في الله لا يمكن أن يكون بمعنى فناء الذات في الذات، لأن فناء شي في شي أمر غير معقول، وخصوصاً مع الله جل وعلا، وإنما هو بمعنى الإحساس والشعور بالذلة والعبودية المطلقة، فهو أمر يرجع إلى مقام التصور والإدراك، وليس إلى مقام الوجود الواقعي.

فلا يمكن أن يكون له اثر في القرب والبعد بين وجود الله تعالى ووجود مخلوقاته، مادية كانت أو مجردة كالنفس كما يقولون، ولا في كون أي وجود اضافياً بالنسبة إليه تعالى.

ثم ما معنى أن يكون ذلك موجبا لبقائه بالله تعالى؟ وهل يمكن أن يكون الخلود والبقاء إلا بإرادته تعالى؟ فإذا أراد البقاء لشيء بقي ما بقيت ارادته تعالى فيه وإذا أراد الفناء له فالفناء.

وذلك تجري في أوليائه وأعدائه على حد سواء، كما قال تعالى في كل منهما ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[1].

ومنها: أن تصوير النعيم والعذاب في الآخرة بأن في بلوغ مرتبة القرب عين السعادة والابتهاج بشهود المبدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النور والحرمان عن ينبوع الحياة، ونحو ذلك من الكلام، يرجع إلى أن السعادة والعذاب هي ناتج طبيعي عن الوصول إلى هذه المقامات كما يقال، فهو ينفي معنى الجزاء، ويلغي مفهوم العقاب والثواب الصادرين بإرادة الله تعالى، القابلين للزيادة والنقصان بحسب الحكمة والرحمة الإلهية.

بقي في المقام أمور

الأول: ما يجب معرفته من العقائد

بناءاً على ما ذكرنا من أن الملاك في وجوب المعرفة العقائدية هو لزوم دفع الضرر المحتمل بحكم الفطرة البشرية، يتضح أن ما يجب معرفته والاعتقاد به من المسائل العقائدية هو ما يحتمل أن يترتب عليه ذلك الضرر.

فيجب النظر والبحث عن كل ما يمكن أن يكون له أثر في تحديد طبيعة العلاقة بين العبد وربه، مما يمكن أن يترتب عليه الثواب والعقاب، مثل مسألة التوحيد، وبعض مسائل الصفات، والنبوة والإمامة والمعاد، مما يمكن أن يكون له اثر عملي في الإطاعة والامتثال، وضمان السلامة ودفع الضرر.

ولا دليل على وجوب البحث والنظر في ما زاد على ذلك، مثل بعض المسائل التفصيلية، كمسألة كيفية علمه تعالى، أو كيفية علمه بالجزئيات،

---

(١) سورة هود: ١٠٧ ـ ١٠٨.

أو بالمستقبليات، أو حقيقة علم النبيﷺ والإمامعليه السلام، أو حقيقة الأمر بين الأمرين، أو نحو ذلك من المسائل التي لا يترتب عليها اثر عملي.

نعم ورد في بعض الأخبار تعداد ما يجب الاعتقاد به، وذكر أدنى ما يجب على العبد معرفته، فإذا كان فيها ما زاد على ما ذكرنا وجب النظر فيها كأدلة خاصة، تقتضي حكماً تكليفياً بوجوب معرفة بعض الأمور بالخصوص، ويبحث فيها كما يبحث في المسائل الفقهية، من حيث الدلالة والصدور، ونحو ذلك.

وأما ما عدا ذلك مما لا يجب معرفته والبحث فيه فإذا نظر المكلف فيه فان أصاب الواقع فهو، وإلا فقد يدخل في باب التقول على الله تعالى، والافتراء عليه، إلا إذا كان المكلف قاصراً في مخالفة الواقع، غير مقصر في ذلك، غير أن دخول الإنسان فيما لا يعنيه ولا يجب عليه قد يدخله في باب التقصير.

فقد روى الصدوق بسنده عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، قال: كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليه السلام إلى بعض شيعته ببغداد (بسم الله الرحمن الرحيم، عصمنا الله وإيّاك من الفتنة، فإن يفعل فقد أعظم بها نعمة، وإلاّ يفعل فهي الهلكة، نحن نرى أنّ الجدال في القرآن بدعة، اشترك فيها السائل والمجيب، فتعاطى السائل ما ليس له، وتكلّف المجيب ما ليس عليه، وليس الخالق إلا الله، وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله، لا تجعل له اسماً من عندك، فتكون من الضالّين، جعلنا الله وإيّاك من الذين يخشون ربّهم بالغيب، وهم من الساعة مشفقون)[١].

---

(١) التوحيد: ٢١٩.

الثاني: الحكم الوضعي في الكفر والإيمان

ذكر بعض المحققين في هذا المقام مسألة الحكم الوضعي المترتب على الكفر والإيمان، لغرض ترتيب الآثار الشرعية المتعلقة بها، كالطهارة والنجاسة وحلية الذبائح والنكاح، ونحوها.

والظاهر أنها لا ترتبط بمحل الكلام، وان طبيعة البحث فيها يختلف عنه هنا، لان محل الكلام هنا هو تحديد مناشيء وجوب المعرفة عقلاً، من وجوب دفع الضرر المحتمل ونحوه، فيشمل كل ما كان له دخل فيه، ومحل الكلام هناك هو الآثار الوضعية والشرعية التي تترتب على كون الإنسان كافراً أو مؤمناً.

ومن الممكن أن تختلف الحدود المفهومية لموضوعي الإيمان والكفر في المسألتين، وطبيعة البحث هنا عقلية وهناك فقهية، حيث أن المرجع فيها هو الأخبار والقرائن المحيطة بها، كما ينبغي مراعاة مسائل الصدور والتعارض، ونحوها.

الثالث: موارد قاعدة الضرر المحتمل

ان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي البحث والنظر في إثبات وجود الباري عز وجل، ويقتضي النظر في صفاته التي تتحدد بها طبيعة العلاقة معه كعلاقة عبد بمولاه، مثل القدرة والعلم والإرادة والحكمة، ونحوها، كذلك يقتضي معرفة الأنبياء والمرسلين، ثم الأوصياء والأئمة الذين يبلغون عنه الشريعة وأحكامها.

ثم لا تنتهي عند هذا الحد، حتى تصل إلى لزوم معرفة الوظيفة في عصر الغيبة، ومن ذلك يتفرع وجوب الاجتهاد عيناً أو كفاية، أو وجوب

التقليد، حتى يحرز براءة الذمة والأمان من العقاب.

لان لزوم دفع الضرر المحتمل يرجع إلى تنجز احتمال التكليف في حد ذاته، على العالم والجاهل سواء، فيجب على العالم العمل، وعلى الجاهل العلم، حتى يحرز براءة الذمة، ولو بما يقتضي البراءة الشرعية أو العقلية، وعليه يبتني ما يذكر في علم الأصول من لزوم الفحص وعدم جواز التمسك بالبراءة ابتداءً، والكلام موكول إلى محله. والحمد لله رب العالمين.



الباب الثاني

في مباحث التوحيد

الباب الثاني
في مباحث التوحيد

تمهيد

وهي المباحث الأهم في علم العقائد والكلام، بل وحتى الفلسفة، ولها الموقع المحوري التي ترجع إليه المسائل في العقيدة، وفيها تطرح الأسئلة الفطرية الأولى، التي تختلج في داخل كل إنسان تام العقل والرشد، التي تقدمت الإشارة إليها في أول الكتاب.

حيث يبدأ الإنسان بعد أن يدرك وجوده ووجود ما حوله من الكائنات بالتساؤل عن مبدأ الكون وغايته، وما يرتبط بذلك من احتمال المسؤولية المترتبة عليه، وما يجري هذا المجرى.

وما كانت أبحاث المعرفة في الباب السابق إلا كنوع من التمهيد لها، بعد أن أثيرت فيها الأسئلة والشبهات التي لم تكن تخلو في معظمها من التكلف والتعمق، مما دعا إلى إفرادها بالبحث كمسائل في المعرفة.

وإلا فان معظم المسائل المتقدمة لا يحتاج فيها إلى أكثر من الرجوع إلى الوجدان والفطرة السليمة، ولا تدخل في ضمن الأسئلة الفطرية الأولى المشار إليها.

لأن قدرة الإنسان على العلم وعلى إدراك الحقائق والموجودات

الخارجية، وإحساسه بما يحصل في ذهنه من العلم، ونحو ذلك، مما تقدم البحث فيه في الباب السابق، في معظمه مما يدرك بالإحساس والوجدان، كما يدرك الإنسان وجوده، ووجود ما حوله، ولذلك فهي ليست محل تساؤل عنده، لولا كثرة الجدل والتكلف فيه.

❖ حقيقة المراد من العلة الأولى

ومن المعلوم أن تساؤل الإنسان عن المبدأ الأول، أو العلة الأولى، ليس المراد به البحث عن العلة الأولى في سلسلة الحلقات المتصلة من العلل والمعلولات في هذا العالم، فليس موضوع السؤال مثلاً: من هو الأب الأول أو الأم الأولى للإنسان؟ ولا ما هي المادة الأولى التي يتكون منها الكون؟ ولا ما هو الأسبق البيضة أو الدجاجة؟ أو نحو ذلك، فان هذه الأسئلة ونحوها إنما تطرح في العلوم الطبيعية، مثل الفيزياء والكيمياء وعلوم الأحياء، ونحوها.

وإنما يتساءل الإنسان في خلجاته الأولى عن مفهوم (الإله) أو (الخالق)، أو نحو ذلك، مما يريد به الإشارة إلى القاهر المهيمن على هذا النظام الكوني بجملته، بالمعنى الغيبي المجرد.

فلابد من التفريق بين الأسئلة التي تطرحها العلوم التي تهتم بدراسة النظام الطبيعي - كالفيزياء والكيمياء والأحياء- عن أصل المادة، أو أصل الخلية، وبين ما سمي بالتساؤلات الفلسفية أو العقائدية عن الإله أو الخالق الأعظم للكون.

ومن هنا فان ما يطرح اليوم في العلوم الطبيعية من أن الكون ابتدأ من الانفجار الأول، أو ما طرحته نظرية النشوء والارتقاء من أن الخلية البسيطة

الأولى هي أصل الحياة، ثم تركبت وتطورت فكانت منها الكائنات الحية المتنوعة، ونحو ذلك من التفسيرات المختلفة، مع قطع النظر عن صحتها أو فسادها، لا تكفي للإجابة عن المشكلة العقائدية أو الفلسفية المذكورة، وإنما هي من وادٍ آخر.

لان الإنسان وهو في حاله الحاضر يدرك أن الأمور لا تجري إلا ضمن سلسلة من العلل والمعلولات، فهو يشاهد بعينيه أن الحديد لا يتمدد إلا بسبب الحرارة، والحرارة إلا بالنار، والإنسان لا يولد إلا من إنسان، وهكذا، فما الذي يختلف عنده حينما يدرك الحلقات الأخيرة من سلسلة العلل؟ أو يكتشف الحلقات الأولى منها؟ ما دامت كلها ضمن النظام الطبيعي لهذا الكون الذي هو كله ضمن دائرة التساؤل.

وإنما يحاول الإنسان بأسئلته الأولى معرفة الخالق الأعظم، أو مفهوم (الإله) بالمعنى الغيبي المجرد، كوجود فوق هذا الكون، خالقٍ موجدٍ له، ولذلك كانت قضية الإيمان (بالإله) من أولى القضايا التي رافقت الإنسان القديم منذ نشأته الأولى، ولا زالت معه إلى آخر الدنيا.

حتى الأمم والشعوب التي عبدت الأوثان والأصنام والشمس والقمر والنجوم وبعض البشر، إنما أسبغت عليها صفة (الآلهة) بهذا المعنى الواسع، باعتبارها حاكمة على وجود الإنسان، ووجود الكون المحيط به، لا محكومة به، قاهرة له لا مقهورة به، وفوقه لا جزءاً منه.

وان كان قد اختلط الحال عليها في تطبيق ذلك المعنى (الإلهي) على هذه المصاديق، لأسباب الجهل والتعصب والعناد، وغيرها، من المؤثرات المختلفة، إلا أنها لم تخرج عن هذا الفهم العام (للآلهة) وما فيه من المعاني المطلقة.

❖ أدلة المتكلمين والحكماء

والأدلة التي ذكرت في كتب الفلسفة والعقائد لإثبات التوحيد كثيرة، وقد استعرض بعضهم منها اثني عشر دليلاً[١]، بأنحاء مختلفة من البيان والتقرير وبأسماء مختلفة، فلكل واحد منها اسم سمي به.

ومع قطع النظر عن المناقشة في صحة بعضها أو سقمه، لأننا لسنا بصدد ذلك، إلا أن أكثر تلك البيانات والاستدلالات يرجع في واقع الأمر إلى نحوين من الاستدلال، وهما الطريقان المشهوران، احدهما طريق الفلاسفة والحكماء وهو دليل الإمكان، والآخر طريق المتكلمين وهو دليل الحدوث. وقد اشتهرت هذه النسبة لهما في كتب الحكمة والعقائد[٢].

وذكر أن جملة من الفلاسفة لم يرتضوا دليل الحدوث، إما لعدم إقرارهم بحدوث كل العالم، بل منه ما هو قديم ومنه ما هو حادث، وإما لقصوره عن إثبات الواجب لذاته، أو لجواز أن يكون ذلك المحدث الغير الحادث ممكناً قديماً فلا يفتقر إلى علة فتنقطع السلسلة، بلا إثبات الواجب، كما ذكره الحكيم اللاهيجي في شوارقه، وإما لخروجه عن منهج الصدق، كما ذكره الحكيم السبزواري وغيره[٣].

ولسنا الآن بصدد الحديث عن صحة هذا الكلام وعدمها، إلا أن ما يهمنا في هذا المقام بيان الفرق بين هذين الدليلين، دليل الحدوث ودليل الإمكان.

---

(١) صراط الحق ١: ١٠٤.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٩٢.

(٣) صراط الحق ١: ١٠٧.

❖ دليل الحدوث هو دليل الأنبياء

وقبل الدخول في تفاصيل ذلك لابد من بيان حقيقة تكاد أن تكون متفقاً عليها، وهي أن الأديان الإلهية، وخاتمتها الإسلام -وهي التي دعت الناس إلى الإيمان بالله الواحد الأحد- لم تذكر غير دليل الحدوث.

فلم يرد في القرآن الكريم فيما خاطب به الناس بنفسه، أو فيما حكاه لهم من مواقف الأنبياء السابقين، وكلماتهم في التوحيد، كإبراهيم عليه السلام، غير الإشارة إلى دليل الحدوث، وان لم يكن بنفس اللفظ الذي ورد على لسان المتكلمين، إلا أن من الواضح أنه يشير إلى ما يقرب منه أو يحوم حوله.

وكذلك ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين تكلموا كثيراً في باب التوحيد، إذ لم يرد عنهم غير المضامين التي تشير إلى دليل الحدوث، والاستدلال بالأثر على المؤثر، واشتهر عنهم عليهم السلام في بياناتهم الشريفة مصطلح (القديم) للإشارة إليه تعالى، في مقابل (الحادث) وهم سائر خلقه، ولم يرد عنهم عليهم السلام -فيما بلغنا- التعبير عنه تعالى (بالواجب) في مقابل الممكن، على طريقة الحكماء في دليل الإمكان.

بل الظاهر أن ما اشتهر عند المتكلمين من الاستدلال بالحدوث على وجود القديم إنما أخذوه مما تداولته البيانات الشرعية، في طرق الاستدلال على وجود الخالق الأحد، وان كانوا قد صاغوه وقرروه بطريقتهم الخاصة، حتى نسب إليهم، وربما يكون فيها بعض الفرق عن البيانات الشرعية، وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

❖ الفرق بين دليل الحدوث ودليل الإمكان

وأما الفرق بينهما فإننا إذا تأملنا البيانات المختلفة لدليل الحدوث،

والوجدان الذي ترجع إليه تلك البيانات، نجد أن النقطة الأولى التي ينطلق منها الاستدلال -وهي المقدمة الأولى في البرهان- هي الإشارة إلى المصاديق الخارجية من الموجودات التي تدرك بالحس والمشاهدة، فعندما يقال: العالم حادث، يراد به الإشارة إلى هذا العالم الخارجي، والألف واللام عهدية، تشير إلى الموضوع الخارجي، وهو مما يعلم وجوده بالبداهة باعتباره مدركاً بالحس، وهو أول البديهيات التي يعتمد عليها الإنسان، على ما تقدمت الإشارة إليه في الرد على السوفسطائين والمشككين.

في حين أن دليل الإمكان لا ينطلق من المصاديق الخارجية للموجودات، وإنما ينطلق من مفهوم الوجود، من دون إشارة إلى المصاديق الخارجية، ثم يقسم هذا المفهوم إلى ما هو ممكن وما هو واجب، ثم يمضي في الاستدلال.

ولا نعني بذلك المفهوم العقلي أي بما هو صورة في الذهن، وإنما نعني المفهوم الطبيعي للوجود كعنوان صالح للانطباق على الخارج، لأن المفهوم العقلي لا ينقسم إلى الممكن والواجب.

فالمقسم في هذه القسمة هو عنوان الوجود، وليس المصاديق الخارجية للموجودات، لأن الموجودات الخارجية التي ثبت وجودها بالبداهة والحس لا تنقسم إلى الواجب والممكن، إذ لا يمكن أن يكون الواجب هو أحد هذه الموجودات الخارجية المدركة بالحس، كما هو معلوم.

والظاهر أن أدنى تأمل في مختلف البيانات التي قرر بها دليل الإمكان، يكفي لوضوح أن المقسم المأخوذ فيه عندهم هو مفهوم الوجود، لا مصاديق الموجودات، وانه هو الذي ينقسم إلى ممكن وواجب، بل ورد

ذلك صريحاً في بعض البيانات[١]، وان كان البعض الآخر منها قد لا يكون مصرحاً فيه بذلك، إلا أن التأمل فيه قاض برجوعه إليه.

نعم بعض التقريرات لدليل الإمكان يبدو أنها نسخه أخرى من دليل الحدوث، حيث لا تختلف عنه إلا بمجرد تبديل الألفاظ بعضها مكان بعض، فيراد من الممكن الحادث المعلول المحتاج إلى علة، ومن الواجب القديم الذي لا علة لوجوده.

كما قيل فيه: إنه برهان لمي[٢]، وهو الذي يسلك فيه من العلة إلى المعلول، وقيل: هو برهان إني، وهو الذي يسلك فيه من المعلول إلى العلة، أو من اللازم إلى الملزوم[٣].

ولسنا بصدد تتبع كلماتهم وملاحظة الفوارق فيما بينها أو مناقشتها، بل كل ما يهمنا بيانه أن أحد الدليلين ينطلق من مقدمة بديهية حسية في إدراك المصاديق الخارجية للموجودات، التي هي حادثة في وجودها، إذ لم تكن ثم كانت، والعقل حاكم بالضرورة بأنها لا يمكن أن تكون قد أوجدت نفسها، أو أن تحدث بالصدفة والاتفاق من غير سبب، فلا بد أن يكون لها من أوجدها وهو الخالق الأعظم.

وأن الدليل الآخر ينطلق من تقسيم مفهوم الوجود إلى واجب وممكن، ثم يتممه بأن الموجودات حاصلة[٤]،أو أن هنا موجوداً بالضرورة،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٦: ٢٥.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٩٢.

(٣) نهاية الحكمة ٤: ١٠٥٥.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٦: ٢٥.

فان كان واجباً فهو المطلوب[١]، أو إن كان هو أو شيء منه واجباً بالذات فهو المطلوب[٢]، وان كان ممكناً افتقر إلى الواجب وهو المطلوب.

وأنت ترى أن هذا الدليل بهذا البيان غاية ما يمكن أن يثبت وجود الواجب، ولا يمكن أن يثبت الخالق الصانع لهذا الكون، إذ يبقى الاحتمال قائماً في أن يكون الكون الموجود كله واجباً، وليس في هذا الدليل ما ينفي هذا الاحتمال.

وعلى كل حال.. بما أن هذا الدليل ينطلق من مفهوم الوجود وتقسيمه إلى الوجوب والإمكان، فلابد من الدخول في مباحث الوجود، ويتبع ذلك البحث عن الماهية، ثم المبحث المشهور أصالة الوجود أو أصالة الماهية، ثم الجهات الثلاث الإمكان والوجوب والامتناع، وما يرتبط بهذه المباحث النظرية المجردة، فهنا مبحثان ..

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٩٢.

(٢) نهاية الحكمة ٤: ١٠٥٢.

المبحث الأول

في الوجود وأحكامه

وفيه مطالب

المطلب الأول

تعريف الوجود

ذكروا أن مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر، فلا معرف له من حدٍ أو رسم[1]، إلا إذا أريد بذلك مجرد شرح الاسم.

وقد تقدم الرد على المشككين والسوفسطائيين الذين نسب إليهم الشك في وجود الحقائق، بأن إدراك الإنسان وإحساسه بوجود نفسه وما حوله من البداهة والوضوح بحيث لا يحمل المنكر له أو المرتاب فيه إلا على المكابرة والعناد، أو الخلل في أجهزة الحس وقوى الإدراك، وأن الاعتقاد بوجود الأشياء لا يمكن أن يخلو منه كل إنسان حتى القائلين بالتشكيك أنفسهم.

---

(١) بداية الحكمة: ١١

❖ الوجود أعرف الأشياء

ولكنهم ذكروا أن الوجود هو أعرف الأشياء، إذ لا معنى أعم منه[١]، والأعم أعرف[٢]، فجعلوا المنشأ لأعرفيته كونه هو الأعم من كل معنى أو من كل شيء.

في حين أن الوجود لا يمكن أن يكون هو الأعم من كل معنى أو من كل شيء، ثم هو الأعرف منها لأجل ذلك، لأن ذلك إنما يصح إذا كان الوجود دخيلاً في مفهومها، بأن يكون هو الجنس العالي لها، والوجود ليس كذلك.

وإلا لزم أن تكون كل القضايا المحكوم فيها بالإيجاب قضايا ضرورية وبشرط المحمول، لأن الوجود حينئذ مأخوذ في مفهوم الموضوع، فيكون قولنا: الإنسان موجود، قضية ضرورية، نظير قولنا: الإنسان حيوان،لأن الوجود مأخوذ في مفهوم الإنسان، كما كان الحيوان مأخوذاً في مفهومه.

وبالمقابل من ذلك تكون كل القضايا المحكوم فيها بالسلب امتناعية، مثل: قولك الفرس غير موجود، لأن الوجود مأخوذ في مفهوم الفرس، فكيف يحكم عليه بالسلب؟

وأيضاً إذا كان الوجود هو المعنى البسيط الأعم والأعرف من كل معنى ومفهوم فكيف يمكن فرض التركب في الأخص؟ إذ التركيب يبدأ من البسيط، والوجود لو كان هو البسيط الأعم فلا بسيط غيره يمكن أن يتركب معه ليتألف منهما مفهوم ثالث.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠.

(٢) شرح المنظومة: ١٤٦.

فالصحيح أن الوجود هو المعنى المشترك بين كل ما هو موجود ومتحقق بالفعل،وذلك أمر طبيعي يجري في غيره، كالبياض هو المعنى المشترك بين كل ما هو ابيض، والعلم هو المعنى المشترك بين كل ما هو عالم،و لا يرجع إلى أنه هو الأعم والأعرف.

والصحيح ايضاً أن المنشأ في بداهة معنى الوجود ووضوحه ليس هو كونه الأعم، وإنما المنشأ في ذلك أنه مما يدرك بالحس والوجدان على نحو ما تقدم، من البيان في الرد على مذاهب الشك والسفسطة.

❖ كنهه في غاية الخفاء

والغريب أن البعض منهم يذكر أن الوجود مفهومه من اعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء، ويصرح بأن المراد من الكنه حقيقة الوجود التي ذلك المفهوم البديهي عنوانه[1]، يعني يريد مصداق الوجود.

ولكن المصداق لا معنى لأن يدركه الذهن، لأنه إنما يدرك الصور والمفاهيم الذهنية بما هي حاكية عن المصاديق الخارجية لا المصاديق نفسها.

وهو من الواضحات، وتشترك مع الوجود في هذا الأمر كل الماهيات من الجواهر والأعراض، في أن ما يدركه الذهن منها هو المفاهيم بما هي حاكية عن المصاديق، لا المصاديق نفسها،و لا معنى لاعتبارها في غاية الخفاء، لأن الخفاء هو عدم الظهور فيما من شأنه الظهور،دون مالم يكن من شأنه ذلك البتة.

---

(١) شرح المنظومة: ٤٢.

المطلب الثاني

الوجود والوحدة

قال في بداية الحكمة: الوحدة تساوق الوجود مصداقاً، كما أنها تباينه مفهوماً، فكل موجود فهو من حيث أنه موجود واحد، كما أن كل واحد فهو من حيث أنه واحد موجود[1].

ثم ذكر إشكالا ذكره صاحب الأسفار ونسبه إلى كتاب الشفاء وغيره[2]، وحاصله: أن انقسام الموجود المطلق إلى الواحد والكثير يوجب كون الكثير موجوداً كالواحد، ويوجب أيضا أن يكون الكثير غير الواحد مبايناً له، لأنهما قسيمان، والقسيمان متباينان بالضرورة،فبعض الموجود ـ وهو الكثير من حيث هو كثير ـ ليس بواحد، وهو يناقض القول بأن كل موجود فهو واحد.

❖ للوحدة اعتباران

ثم أجاب عنه بأن للواحد اعتبارين :

١. اعتباره في نفسه من دون قياس الكثير إليه، فيشمل الكثير، فإن الكثير من حيث هو موجود فهو واحد له وجود واحد، ولذا يعرض له العدد، فيقال مثلاً: عشرة واحدة وعشرات، وكثرة وكثرات.

٢. اعتباره من حيث يقابل الكثير فيباينه[3].

وقال في تعليقته على الأسفار: ومن هنا يظهر أن ما أورده الشيخ من البرهان على مغايرة الوحدة الوجود حق، لكنه إنما يتم في الوحدة الخاصة

(١) بداية الحكمة: ١٢٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٢: ٧٦.

(٣) بداية الحكمة: ١٢٨.

المقابلة للكثرة، وأما الوحدة العامة فهي بحالها تساوق الوجود وتعرض الكثير بما هو كثير، وإلى هذا يرجع آخر كلام المصنف(١).

وهذا الكلام منه رحمه الله ومن الأسفار واضح لا لبس فيه، وهو غني عن التعليق، إذ يرجع إلى ابتكار مصطلح جديد للوحدة غير المعنى المعروف منها، وهو الوحدة بالمعنى الأعم أو الوحدة المطلقة، وهي تشمل الوحدة بالمعنى المعروف والكثرة المقابلة لها.

وفيه إقرار منهما بأن الوجود كما يساوق الوحدة يساوق الكثرة أيضا، غايته أن كل كثرة يمكن أن تعتبر لها وحدة ما، كما ذكر في العشرة حيث يمكن أن توصف بالوحدة والكثرة حينئذٍ فنقول عشرة وعشرات.

والصحيح في معنى الوحدة ـ حسب ما يدركه العقل البشري الذي لا يحيط بأكثر من العالم المادي المحسوس ـ أنه انتزاع ذهني ناشئ من إغفال التقسيمات داخل الموجود المدرك وتجاهل التجزئة فيه والنظر إليه ككل، وفي معنى الكثرة التي تقابلها أنها انتزاع ناشي من النظر إلى التقسيمات داخل الموجود وملاحظة الأجزاء فيه، واعتبار كل جزء منه كوحدة خاصة قائمة بنفسها.

فملاحظة الشيء بحدوده والنظر إليه بلا لحاظ التقسيمات في داخله يعطي معنى الوحدة، وملاحظته بتقسيماته في داخله يعطي معنى الكثرة، فالمنشأ فيهما هو اللحاظ والانتزاع الذهني، ولذلك أمكن أن يفرض لكل شيء أجزاء إلى ما لا نهاية، وذلك هو المنشأ الحقيقي في مسألة نفي الجزء الذي لا يتجزأ(٢).

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٢: ٧٦.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٢٢.

ويمكن ملاحظة ذلك بشكل واضح في العدد، فان معنى الوحدة يبدأ عندما يقف الاعتبار العقلي عن التقسيم الداخلي للمعدود، وذلك بالنظر إليه بمجموعه، ثم هو قابل للزيادة والتكرار، فتكون الاثنان والثلاثة، وهكذا.

ثم يمكن أن يلحظ كل مجموع بما أنه واحد، مثل العشرة الواحدة، والمائة الواحدة، والألف الواحد، وهكذا، وكلها قابلة للكثرة والتكرار.

ويمكن النظر إلى كل مجموع بما أنه واحد، كالمائة الواحدة والألف الواحد، ويمكن النظر إليه بما أنه كثرة، كعشر عشرات، أو عشر مئات، ولا فرق بينهما إلا في اللحاظ.

ثم نرجع إلى الواحد ونجد أنه قابل للتجزئة إلى ما لا نهاية من الأعداد الكسرية، كما كان قابلاً للتكرار إلى مالا نهاية، وكل ذلك راجع إلى الاعتبار ولحاظ الخصوصيات أو إغفالها.

فالوحدة لا تساوق معنى الوجود لأنها معنى انتزاعي، يختلف باختلاف نوع اللحاظ.

❖ الوحدة في الباري تعالى

ولأجل ذلك فان معنى الوحدة بهذا المعنى الذي يقابل الكثرة لا يمكن أن يتصف به الباري جل وعلا، لأن هذا المعنى من الوحدة لا يمكن أن ينفك عن قبول التجزئة في داخله من جهة، والتكرار بمثله من جهة أخرى، وهو من شؤون الموجودات الممكنة والحادثة، ولا يليق به تعالى.

ولذا فهو جل شأنه لا يوصف بالواحد بهذا المعنى، وإنما ابتكر له معنى (الاحدية)، وإذا أطلق عليه وصف الواحد فإنما يراد به معنى

الأحدية، و(الأحد) في اللغة لا يختلف عن معنى الواحد، إلا أن اختلاف اللفظ كأنما أريد به الإشارة إلى اختلاف المعنى، وأن المراد به هو ذلك المعنى الآخر الذي يليق بجلاله تعالى، وان لم يكن العقل قادراً على الإحاطة به، لأنه ليس من شأنه.

وبهذا المعنى جاء تفسير (الواحد) كما ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: أن أعرابيا قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين، أتقول: إن الله واحد؟... ثم قال: يا أعرابي، إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا مالا يجوز، لأن مالا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال: ثالث ثلاثة، وقول القائل: هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس، فهذا مالا يجوز عليه لأنه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى، وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا، وقول القائل: إنه عزوجل أحدي المعنى، يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عزوجل[1].

❖ الوحدة أعم وأعرف

وقال بعضهم: الوحدة كمثل ما ساوقها كالوجود والوجوب اعم الأشياء، فهي أي الوحدة أعرفها، لأن الأعم أعرف، وسر أعرفية الأعم من الأخص سنخية في ذلك الأعم لذاتك ووجود نفسك الأوسع الاتم، حيث أن ذاتك من عالم القدس والكلية والحيطة، قل الروح من أمر ربي،

---

(١) التوحيد: ٨١.

فالسنخية التي هي شرط الإدراك متحققة[١].

وهذا الكلام فيه الكثير من الغرابة لأنه إذا كان السر في أعرفية الشيء مما هو اخص منه هو كونه اعم منه على ما يذكر في باب المعرف، فان ذلك أمر لا علاقة له بالوجود الأوسع الأتم للنفس البشرية ـ لو سلمنا صحة ما ذكره من أن الذات الإنسانية أو الروح باعتبارها وجوداً مجرداً هي من عالم القدس والإحاطة ـ إذ لا سنخية بين الكلية والعموم ـ الذي يقابله الخصوص ووجود الأفراد والمصاديق ـ وبين الإحاطة والوجود الأوسع للنفس المجردة.

❖ البساطة والتركيب

ونظير ما تقدم من الكلام في الوحدة والكثرة يجري في البساطة والتركيب، فإذا كان المركب هو الأمر المجموع الذي يتألف من عدة أجزاء، أو من عدة عناصر تجمعها وحدة ما، وإذا كان ما يقابله وهو البسيط هو الأمر الذي يتألف من عنصر واحد، فان كلا منهما بهذين المعنيين المتقابلين هو من تقسيمات الأجسام والمواد، أو الممكنات والحوادث، ولا يليق بشأنه تعالى.

فكما لا يصح فيه وصف المركب، لا يصح فيه وصف البسيط إذا أريد به هذا المعنى، وإنما يصح فيه وصف البسيط بالمعنى الذي تقدم في الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه تعالى احدي المعنى، يعني أنه لا ينقسم في وجود ولا في عقل ولا وهم.

والحاصل أن معنى البسيط بالمعنى الذي هو ضد المركب لا يصح في شأنه تعالى، وإنما الذي يصح إطلاقه عليه تعالى هو المعنى السلبي منه المناقض لكلا الضدين، البساطة والتركيب.

---

(١) شرح المنظومة: ١٤٦.

المطلب الثالث

مفهوم الوجود مشترك معنوي

الاشتراك المعنوي يرجع إلى وحدة المفهوم والمعنى وتعدد الأ... والمصاديق، ولا يكون الأول إلا في المفهوم الكلي، إذ هو القابل لأن يكون له أكثر من مصداق، في حين يمكن أن يجري الاشتراك اللفظي في المفاهيم الكلية المتعددة،بأن يوضع لها جميعاً لفظ واحد بأوضاع متعددة، كما يمكن أن يجري في المفاهيم والمعاني الجزئية، المأخوذ فيها الإشارة إلى الموجود بشخصه، مثل لفظ (زيد) الذي يمكن أن يوضع أكثر من مرة لأكثر من فرد، كل منهم بخصوصيته، فيكون اسماً مشتركاً بينهم.

والأول من تقسيمات المعاني، فمنها ما هو كلي مشترك بين عدة أفراد، ومنها ما هو جزئي لا يصلح للانطباق على أكثر من فرد، والثاني من تقسيمات الألفاظ، فمنها ما هو مشترك بين أكثر من معنى، بأن يكون موضوعاً لكل واحد منها على حدة، ومنها ما هو موضوع لمعنى واحد لم يوضع لغيره.

وعلى هذا فمن الواضح أن مفهوم الوجود هو معنى واحد مشترك بين أفراد ومصاديق متعددة مختلفة، وليس هناك معان متعددة للوجود يجمعها لفظ واحد، كما نسب إلى الأشعري وغيره.

❖ بعض الأدلة على الاشتراك المعنوي

وذكروا عدداً من الأدلة على ذلك..

منها: قبوله للقسمة إلى أقسام مختلفة كتقسيمه إلى وجود الواجب

ووجود الممكن، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض، وهكذا، ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام.

ومنها: أننا ربما أثبتنا وجود شيء ثم ترددنا في خصوصية ذاته، فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغيير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة.

ومنها: أن العدم يناقض الوجود، وله معنى واحد، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلا ارتفع النقيضان[1].

وذكروا أن القول بالاشتراك اللفظي من الخلط بين المفهوم والمصداق، فحكم المغايرة إنما هو للمصداق دون المفهوم[2].

إذ لاشك أن مصاديق الوجود في الخارج متغايرة فيما بينها، إذ أن وجود كل شيء في الخارج يغاير وجود الأشياء الأخرى في متعلقه ومكانه وزمانه، كما أن كل وجود في الخارج يناقضه عدمه المقابل له، ولا يسري منه إلى غيره.

نعم المفهوم الكلي للوجود مع قطع النظر عن خصوصيات المصاديق واحد، وذلك هو معنى الاشتراك المعنوي، أي وحدة المفهوم وتعدد المصاديق، وذلك من الواضحات.

❖ الاشتراك المعنوي والتشكيك في الوجود

ولكن البعض ذكر.. أن هذه المسألة من أمهات المسائل الحكمية،

---

(١) بداية الحكمة: ١٣.

(٢) شرح المنظومة: ٤٩، نهاية الحكمة ١: ٤٠.

ومنها يستنبط مذهب الفهلويين في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، فانه إذا كان مفهوم الوجود مشتركاً فيه لجميع الأشياء، ومعلوم أن مفهوماً واحداً لا ينتزع من حقائق متباينة متباينة بما هي متباينة لم يكن الوجودات حقائق متباينة، بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك[1].

ومع قطع النظر عن المناقشة في صحة هذا الكلام أو عدمها إلا أنه مع إقرارهم المتقدم بتغاير المصاديق فيما بينها لا يبقى معنى لهذا الكلام.

إذ المطلوب منه ليس هو إثبات وحدة المفهوم لأن ذلك مفروغ منه، وهو مقتضى الاشتراك المعنوي، كما تقدم، وإنما المطلوب إثبات وحدة المصداق بدليل وحدة المفهوم المنتزع منه، كما قال.

وإذا كان المطلوب هو وحدة المصداق، فهو لا ينسجم مع إقرارهم بتعدد مصاديق الوجود وتغايرها.

وليس هناك من أمر ينتزع منه مفهوم الوجود يكون في مرتبة ثالثة، لا هي مرتبة المصداق ولا هي مرتبة المفهوم.

---

(١) شرح المنظومة: ٤٧.

المطلب الرابع

هل الوجود حقيقة واحدة مشككة؟

ذكروا.. أن المعنى الواحد إن تساوت أفراده فهو متواطئ، وان اختلفت بأوليه أو أولوية أو نحوهما، كالزيادة والنقصان والشدة والضعف[١]، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل[٢]، والوحدة والكثرة، والحدوث والقدم، والإمكان والوجوب، وهكذا[٣]. فهو مشكك.

وذكروا.. أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والعلو والدنو، وغيرها، ومثلوا له بالنور، فان النور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد.

وقد تقدم عن بعضهم أن هذه المسألة متفرعة عن المسألة السابقة، وهي أن الوجود مشترك معنوي، وتقدم الإشكال في ذلك، كما تقدم الإشكال في مسألة الوجود والوحدة، وهي أيضا مما تتفرع منه هذه المسألة.

❖ تباين الحيثيات في التشكيك

ونقول هنا.. إن الحيثيات المتعددة المذكورة للاختلاف في أفراد المفهوم المشكك من الأولية والأولوية، وما يتفرع منهما أو يشابهها، كالزيادة والنقصان، والشدة والضعف، والقوة والفعل، وغيرها، إنما هي معان متباينة يجمعها اسم التشكيك فقط، بحسب ما جرى عليه

(١) الحاشية: ٣٤.

(٢) بداية الحكمة: ٢٠.

(٣) نهاية الحكمة ١: ٨٦.

الاصطلاح، ولكل منها ملاكه الخاص به، ثم هي قد تلتقي بالموارد فيما بينها وقد تفترق، فما يتقدم زماناً قد يكون هو الأقل من حيث الكم، وما هو الأضعف قد يكون أكثر كمية ، ونحو ذلك.

وعليه فلا معنى لأن يجري الكلام فيها على حدٍ سواء، بل يجب أن يكون لكل واحدة منها كلام خاص به، واثبات بعضها في الوجود أو غيره لا يعني إثبات غيرها فيه.

ولاشك أن بعضاً من تلك الحيثيات تجري في الوجود، كالتقدم والتأخر الزمني، والعلية والمعلولية، والقدم والحدوث، ولكن ذلك لا يعني أن حيثية أخرى كالشدة والضعف تجري فيه أيضاً.

كما أن هذه الحيثيات لا ترجع إلى انها مراتب في الوجود، وإنما هي تقسيمات للوجود بلحاظ خاص لكل واحدة منها لا يجري في غيرها، ويمكن ان نفترض ما نشاء من الأقسام للوجود والموجود بلحاظ مختلف الحيثيات، كالزمان والمكان والوصف والهيئة وغيرها.

ويظهر مما يخرج من نتائج هذا البحث أنهم يريدون أن يجعلوا حيثية الوجوب والإمكان من قبيل الشدة والضعف في الوجود، ولكنهم عندما يقسمون الوجود إلى الوجوب والإمكان ويعرفونهما لا يشيرون إلى ملاك الشدة والضعف في الوجود، وإنما يشيرون إلى ملاك آخر، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

❖❖ الوحدة والتشكيك

ثم انه لابد لإثبات هذا الأمر من إثبات قضيتين ـ كما جرى عليه

بعضهم[١] ـ:

الأولى: أن الوجود حقيقة واحدة، ولكنه لم يتحدث هنا في وحدة حقيقة الوجود بنفس ما تحدث به في المسألة المتقدمة، وهي أن الوحدة تساوق الوجود مصداقاً وان خالفته مفهوماً، كما تقدم، وإنما تحدث بنحوٍ آخر.

فقد ذكر.. أن الوجود حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة، لأنا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي، ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدةٍ ما[٢].

والظاهر أن هذا الطريق في الاستدلال هو الأصل في البرهان على هذه المسألة، وقد ذكره غيره في المقام، بقوله: لو انتزع مفهوم واحد من أشياء متخالفة بما هي متخالفة بلا جهة وحدة، هي في الحقيقة مصداقه، لكان الواحد كثيراً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله[٣].

وقد أوضحه في بداية الحكمة بقوله: لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة (بما هي كثيرة)، فان اعتبر في صدقه (خصوصية) هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق، وان اعتبر فيه خصوصية ذاك لم يصدق على هذا، وان اعتبر فيه الخصوصيتان معاً لم يصدق على شيء منهما، وان لم يعتبر شيء من الخصوصيتين بل انتزع من القدر المشترك بينهما لم يكن منتزعاً من الكثير بما هو كثير، بل بما هو واحد، كالكلي المنتزع من الجهة

---

(١) بداية الحكمة: ١٩.

(٢) نهاية الحكمة ١: ٨٩.

(٣) شرح المنظومة: ٥٥.

المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع، هذا خلف[١].

ولكن هذا الكلام لا يرجع إلى محصل،لأن الكثير إذا لوحظ (بما هو كثير) فقد انتزعت الكثرة، ولا معنى لأن تنتزع الوحدة عند لحاظ الكثرة، وإنما تنتزع الوحدة إذا لم تلحظ الكثرة.

وكذلك المصداق إذا اعتبرت في صدقه (خصوصيته) فقد انتزع مفهومه الذي لا يقبل الشركة فيه من مصداق آخر، ولا معنى لأن ينتزع مفهوم الكلي الجامع إذا لوحظت خصوصيات المصاديق، وما هذا الكلام إلا من قبيل القضية بشرط المحمول.

وإنما ينتزع المفهوم الكلي الواحد بانتزاع الحيثية المشتركة مجردة من الخصوصيات المصداقية، فإذا لوحظت الجهة المشتركة مع قطع النظر عن الخصوصيات كان ذلك هو المفهوم الكلي المنتزع.

ولم تكن جهة الوحدة تلك هي المصداق للمفهوم كما قيل[٢]، لأن تلك الجهة المشتركة الملحوظة مجردةً عن الخصوصيات، هي مجرد لحاظ ذهني عما هو واقع في الخارج، وليست هي المصداق، إذ لا يوجد في الخارج إلا الشيء بجميع خصوصياته المشخصة له.

وهذا الأمر تشترك فيه جميع المفاهيم الكلية، ولا يختص بالوجود، فكل مفهومٍ كلي هو انتزاع للجهة المشتركة بين مصاديقه، كالجسم والحيوان والشجر والحجر، وكذا العلم والحياة والحركة والسكون، ونحوها، فان نفس الكلام المتقدم يجري فيها.

ولو صحت وحدة المصداق في الوجود، كما ذكروا، لصحت وحدة

(١) بداية الحكمة: ١٩.

(٢) شرح المنظومة: ٥٥.

المصداق في هذه المفاهيم وغيرها بنفس البيان.

والقضية الثانية: أن الوجود حقيقة مشككة، وقد استدل عليها بما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة، التي هي صفات متفاضلة غير خارجة من الحقيقة الواحدة، كالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، وغير ذلك، فهي حقيقة واحدة متكثرة في ذاتها، يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وبالعكس، وهذا هو التشكيك[١].

وقد تقدم منا أنه إذا كان التقدم والتأخر الزمني ظاهراً في الموجودات الخارجية فان ذلك لا يعني ثبوت الشدة والضعف فيها، لما ذكرنا من أنهما ملاكان مختلفان، لا يستلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر، ولا من عدمه عدمه، ثم ليس المتقدم مرتبة من مراتب المتأخر، ولا المتأخر كذلك، وإنما هما متمايزان لا يوجد احدهما إلا عند عدم الآخر.

❖ رجوع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك

وأما قولهم: يرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وبالعكس، ففيه تناقض واضح، لأن الجهة التي تكون منشأ للتمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة أخرى، لا يمكن أن تكون هي بنفسها منشأ للاشتراك بينهما، وقد ذكر أنها هي نفس ذاتها البسيطة[٢].

وإلا فإن لازم ذلك أن تكون الجهة الواحدة منشأ لأمرين متناقضين أو متضادين في نفس الوقت.

ثم يكون اعتبار الامتياز أو الاشتراك اعتباطياً ومن دون مرجح، لأن

---

(١) بداية الحكمة: ٢٠.

(٢) نهاية الحكمة ١: ٩١.

المنشأ إذا كان أمراً واحداً فلا موجب لأن ينشأ منه الامتياز في هذه الجهة والاشتراك في الأخرى، ولماذا لا يكون العكس؟

والأكثر إشكالاً أن يكون ما به الاشتراك والامتياز هو الذات البسيطة،لأن البسيط لا يعقل أن يفرض فيه أي نوع من أنواع التمايز والاختلاف بكل معانيه المتقدمة، من التقدم والتأخر والشدة والضعف والزيادة والنقصان، وغيرها من المعاني المذكورة للتشكيك.

بل البسيط كما لا يعقل فيه التمايز لا يعقل فيه المعنى المقابل والمضاد له وهو الاشتراك، فإنهما بهذين المعنيين المتقابلين من تقسيمات الممكن، الذي لا يخلو من التركيب، ولا يجريان على البسيط في ذاته.

وأكثر منه إشكالاً ما ذكره من أن كل ذلك لا ينافيه أن ينسب العقل التمايز الوجودي إلى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة، ولا أن ينسب الاشتراك والسنخية إلى جهة الوحدة[1].

لأن هذا الكلام يرجع إلى أن الوحدة والكثرة مفهومان اعتباريان ينتزعهما العقل بلحاظ منشأ معين للانتزاع موجود في الخارج لكل منهما، وليسا أمرين خارجيين، ولا احد منهما كذلك، يل هما في ذلك سواء، فلا يصح ما ذكره بعض تلامذته من أن العينية والوحدة في الخارج، والغيرية والتعدد في تحليل العقل[2]، لأن مثل ذلك غير معقول.

بل كل من الوحدة والكثرة كما ذكره ﵀ أمر اعتباري، ينتزعه العقل من مناشيء انتزاع مختلفة في الخارج لكل منهما، تصح أن تنتزع الكثرة بلحاظ والوحدة بلحاظ آخر، فالموجودات الخارجية فيها ما يصلح أن

(١) نهاية الحكمة ١: ٩١.

(٢) الحاشية على نهاية الحكمة ١: ٩١.

يكون جهة اشتراك فيما بينها، وفيها ما يصلح أن يكون جهة تمايز بينها.

هذا بالإضافة إلى أن الإقرار بوجود مراتب متعددة للوجود يقتضي أن لا تكون كل مرتبة منها عين المرتبة الأخرى، وإذا كانت المراتب متباينة لم يكن إثبات إحداها موجباً لإثبات الأخرى ولا عدمها لعدمها.

وعلى ذلك يكون الوجود من قبيل المشترك اللفظي، إذ لا تجري فيه الأدلة المتقدمة المذكورة على كونه مشتركاً معنوياً، فإذا قسم لم يكن المقسم واحداً، كما أن العلم بالوجود والشك في الماهية يرجع إلى العلم بمرتبة من الوجود والشك في مرتبة أخرى، وهكذا.

❖ مثال النور

وأما ما مثلوا به من أن النور حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره، وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة على كثرتها واختلافها، فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوماً للنورية حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريته، ولا أنه مركب من النور والظلمة لكونها أمراً عدمياً، بل شدة الشديد في أصل النورية، وكذا ضعف الضعيف[1].

فإن أرادوا به تطبيقه على مصداقين خارجيين من النور، احدهما شديد والآخر ضعيف، منفصل احدهما عن الآخر، فمن المعلوم أنهما إذا كانا كذلك لا يكون احدهما مرتبة من مراتب الآخر، وإنما يكونان وجودين

---

(١) بداية الحكمة: ١٧.

منفصلين، يكون لهما جهة اشتراك وهي عنوان النورية، وجهة امتياز في كل منهما، وهي حدُّه الذي يتميز به عن الآخر في المصداق الخارجي.

وإن أرادوا تطبيقه على ما إذا اندمج النوران، ودخل احدهما في الآخر، كما إذا كان المصباح الصغير إلى جانب المصباح الكبير، فان ذلك يكون من قبيل إضافة الكم إلى الكم، أي إضافة القليل إلى الكثير، ويتألف منهما مركب منهما هو كلٌّ لهما، ويكونان جزئين له، ولم يكن القليل مرتبة من مراتب الكثير، وإنما ينضم احدهما إلى الآخر ويتألف منهما مجموع مركب منهما معاً.

ولذلك ذكروا أن هذا المثال إنما يجري على ما يتلقاه الفهم الساذج، من أنه حقيقة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف[1]، خلافاً لما عليه النظر العلمي الدقيق، من أنه مركب من ذرات أو أمواج أو ذرات موجية، ولذلك حاول البعض أن يغير المثال إلى الحركة، فإنها ذات مراتب مختلفة بالسرعة والبطء[2].

ولكن مثال الحركة لا ينطبق عليه ما تقدم، لأن الحركة إما أن تكون سريعة وإما أن تكون بطيئة، ولا يمكن أن تكون الحركة بطيئة في عين الوقت الذي تكون فيه سريعة، ولذا فهي ليست مرتبة من مراتبها، ولا تدخل إحداهما في الأخرى.

وكذلك كل أمثلة الشدة والضعف، فان الضعيف لا يكون مرتبة من مراتب الشديد، وإنما الموجود في الخارج إما أن يكون شديداً أو ضعيفاً على نحو المانعة من الجمع.

---

(١) نهاية الحكمة ١: ٩٠.

(٢) الحاشية على نهاية الحكمة ١: ٩٠.

نعم يمكن أن يجري ذلك في القلة والكثرة أو الزيادة والنقصان فيدخل احدهما في الآخر، وقد ذكرنا أن ذلك يكون نوعاً من التركيب، كما ذكرنا أن الشدة والضعف والزيادة والنقصان معنيان متباينان يشتركان في اسم التشكيك، ولا يرجعان إلى معنى واحد.

❖ مآخذ اخرى على التشكيك

وعلى كل حال فانه يشكل على التشكيك في الوجود بأمور أخرى..

١. إن التشكيك من تقسيمات المفهوم، فمنه ما هو مشكك إذا اختلفت أفراده، ومنه متواطئ إذا تساوت، والمفهوم يكون له عدة مراتب في الشدة والضعف، وأما المصداق فلا يعقل أن يكون له مراتب، وإنما تكون له مرتبة إلى جانب المصاديق الأخرى، التي قد يكون لكل منها مرتبة من مراتب المفهوم.

فاللون الأسود بما هو مفهوم كلي يمكن أن يشتمل على عدة مراتب من السواد شدة وضعفاً، أما المصداق من اللون الأسمر فهو ليس مرتبة من مراتب المصداق الآخر من اللون الأسود الفاحم، وإنما كل منهما وجود مستقل إلى جانب الآخر.

ومن هنا فلا يصح ما ذكروه في مثال النور من أنه ليست شدة الشديد جزءاً مقوماً للنورية حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريته، ولا أنه مركب من النور والظلمة ونحو ذلك من الكلام.

لأن الجزء المقوم والعرض الخارج وغيرها إنما تجري في المفاهيم الكلية، التي يمكن أن تكون مركبة من جنس وفصل، ويكون لها جزء

مقوم وعرض خارج، وأما المصاديق الخارجية فإنها متقومة بوجودها الخارجي، وليس لها أجزاء داخلة في حقيقتها ولا عوارض خارجة عنها.

٢. إن دعوى التشكيك في الوجود يلزمها أن يكون العدم أيضا مشككاً، وكما يكون للوجود مراتب من الشدة والضعف كذلك يكون للعدم مراتب من الشدة والضعف، ويكون لكل مرتبة من الوجود مرتبة من العدم تقابلها ولا تقابل غيرها.

ويترتب على ذلك لوازم لا يمكن القبول بها، فتكون بين الوجود والعدم واسطة لأن بين وجود كل مرتبة وعدمها مرتبة أخرى من الوجود.

وأيضاً يكون للمرتبة العدمية قيد وجودي يميزها عن المرتبة الأخرى من العدم، وهذا نظير ما تقدم منهم في الرد على الاشتراك اللفظي، من أن العدم يناقض الوجود، وله معنى واحد، ولا تمايز في العدم، فالوجود كذلك[1].

٣. إذا كانت حقيقة الوجود مشككة فيجب أن تكون المراتب غير متناهية، ولا يمكن أن تقتصر المراتب على مرتبتين أو ثلاث أو أكثر ثم تقف عند حدٍّ، لأننا نتحدث عن الوجود بما هو اعم من أن يكون واجباً أو ممكناً أو غير ذلك، وإذا كانت طبيعة الوجود بما هوهو تشكيكية ذات مراتب، فينبغي أن لا تقف المراتب عند حدٍّ، بل تستمر إلى ما لا نهاية من دون انقطاع، لان الذي يحدد حدود الأشياء الموجودة هو الله الخالق بإرادته، ومحل الكلام هو الوجود بما هو، مع قطع النظر عن كونه ممكناً أو واجباً.

٤. قال في نهاية الحكمة: فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان وفقدان

(١) بداية الحكمة: ١٣.

فذاتها مقيدة بعدم بعض مافي المرتبة الشديدة من الكمال، وان شئت فقل محدودة، وأما المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة، وإذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها، وصارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها، كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها، وعلى هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق، حتى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلا بأنها لا حد لها.

والأمر بالعكس مما ذكر إذا أخذنا مرتبة ضعيفة، واعتبرناها مقيسة إلى ما هي اضعف منها، وهكذا، حتى تنتهي إلى مرتبة من الكمال والفعلية ليس لها من الفعلية إلا فعلية أن لا فعلية لها[1].

ولكن المرتبة المقيدة المحدودة مهما بلغت من الكمال لا يمكن أن تكون مرتبة من مراتب المطلق الذي لا حد له، وإنما بين المحدود واللامحدود تمام المباينة، مثل المباينة بين الجسم واللاجسم، والأبيض واللاأبيض، وهكذا.

وإذا كان بين المحدود بحدٍّما وبين المحدود بحدٍّ غيره تمام المباينة، مثل ما بين الأسود والأبيض، والطويل والقصير، فان بين المحدود واللامحدود تكون المباينة أوضح وأجلى.

وأوضح منه الإشكال في المرتبة الضعيفة التي ليس لها من الفعلية إلا فعلية أن لا فعلية لها، فهي عبارة أخرى عن العدم، ومن غير المعقول أن يكون العدم مرتبة من مراتب الوجود مهما قلت كمالاته، وإنما بين الوجود والعدم تمام التنافي والتناقض.

---

(١) نهاية الحكمة ١ : ٩٣.

المطلب الخامس

الماهية والوجود بين الأصالة والاعتبار

أخذت هذه المسألة موقعاً متميزاً جداً حتى عادت إحدى أهم أركان النظرية التي بنتها مدرسة الحكمة المتعالية، أو هي أهم أركانها التي تعتمد عليها بالفعل، ثم تضاف إليها مجموعة أخرى من المسائل، لتتألف من كل ذلك مجموعة الأفكار والرؤى التي قدمتها هذه المدرسة، التي لا تزال إلى يومنا هذا هي المحور الأساسي للبحث الفلسفي في فهم الوجود وما يرتبط به، وما ترتب على ذلك من الرؤية الخاصة التي تميزت بها هذه المدرسة في التنظير لمبادئ العقيدة الإسلامية، كالتوحيد والصفات، وما يتعلق بذلك.

وتطرح هذه المسألة في كتب الحكمة بصيغة: أن الماهية والوجود لا بد أن يكون احدهما أصيلاً والآخر اعتبارياً، وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، ونسب إلى الاشراقيين القول بأصالة الماهية، وأما القول بأصالتها معاً فلم يذهب إليه احد منهم، لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة[1].

❖❖ البدايات

ومن المعلوم أنها لم تكن معنونة بهذا العنوان قبل صدر الدين الشيرازي، وأن نسبة القول بأصالة الوجود إلى المشائين مبتنية على ما يستفاد من كلماتهم[2]،بل لم ترد بهذا العنوان حتى في كتاب الأسفار كما يظهر للمتتبع في صدور مطالبه، نعم ربما وردت في ثنايا كلامه، أو في

(١) بداية الحكمة: ١٥.

(٢) الحاشية على نهاية الحكمة ١: ٤٥.

التعقيبات[1]، بهذه الصيغة أو بصيغ أخرى مشابهة.

وإنما هناك عناوين أخرى مطروحة عندهم، مثل: ان الوجود زائد على الماهية، بمعنى: أن المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر[2]، و: ان زيادته عليها في التصور، وأما في الأعيان فليس هناك زيادة له عليها[3]، أو مثل: ان للوجود حقيقة عينية[4]، كما عن التحصيل: أن الوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته[5]؟ ونحو ذلك من الأبحاث.

ولكنها من عهده أو من بعده راحت تطرح بعنوان: أن الماهية أو الوجود أيهما الأصيل وأيهما الاعتباري؟ هذا العنوان الذي لا يصح الذهاب إلى البحث في الإجابة عنه قبل التوقف عنده، والنظر فيه وفي صحة طرحه بهذا النحو، لأن الانسياق نحو الإجابة عن السؤال قبل فهم السؤال والوصول إلى جوهر المشكلة التي يبحث عنها قد يشتت الفكر ويقطع طريق الحل.

❖ ملاحظات على العنوان

فمما يلاحظ عليه إقامة التقابل بين الماهية والوجود، فجعلوا الأمر دائراً بين أن تكون الماهية أصيلة أو اعتبارية وبين أن يكون الوجود كذلك،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٧٣. و٩: ١٦١.

(٢) بداية الحكمة: ١٤.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٩.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٦٣.

(٥) نهاية الحكمة ١: ٤٧.

في حين أن الوجود لا تقابله الماهية وإنما يقابله العدم، ولا تصح المقابلة بين الماهية والوجود إلا باعتبارها موضوعاً ومعروضاً له، واعتباره محمولاً وعارضاً عليها، وإلا فليس هناك من وجه مصحح لإقامة هذا التقابل، كما هو واضح.

والسؤال.. ما هي الخصوصية لهذا العارض (الوجود) وهذا المعروض (الماهية)، في أن يكون احدهما أصيلا والآخر اعتبارياً، أي لماذا اختص هذان بطرح التساؤل فيهما؟ ولماذا لم يصح طرحه في غيرهما من العوارض والمعروضات؟ مثل: زيد ابيض، والحجر صلب، والماء سائل، ونحو ذلك، فلا يقال: إن أياً منهما الأصيل وأياً هو الاعتباري؟ ومن الواضح أن مثل هذا التساؤل غير مقبول، إلا أنه سيكون مؤثراً ومفيداً في فهم المراد الجدي من الأصالة المبحوث عنها في هذه المسألة، كما سيأتي.

علماً أن العروض هو أمر لحاظي، متغير بتغير اللحاظ، فكما يصح أن يقال: الإنسان موجود، يمكن أن يقال: الموجود إنسان، كما يمكن أن يقال: هو موجود في وقت كذا، أو في مكان كذا، وان كان هو في واقع الأمر موجوداً في أوسع من ذلك الوقت أو ذلك المكان، أو لا يكون موجوداً أصلاً ويكون الكلام كاذباً، واشتهر عندهم أن العروض محله الذهن.

وأما في الواقع فلا عروض للوجود على الماهية، إذ لا يعقل فرض الماهية أمراً قائماً بنفسه ثم يعرض عليه الوجود، كما لا عروض لغيره من العوارض على معروضاتها، كالطويل والأزرق وابن فلان ونحوها.

إذ ليس من المعقول أن يكون شيء ما أمراً قائماً بنفسه، من دون أن يكون متصفاً بأي شيء من الأعراض، لأن الجوهر الخالي من الأعراض هو

مجرد افتراض ذهني لا يعقل وجوده في الخارج.

نعم يمكن أن تتعاقب الأعراض المتضادة على موضوع واحد، فيكون الشيء ابيض تارة واسود أخرى، وطويلاً تارة وقصيراً أخرى، ونحو ذلك، ولكن لا يعقل تجرده من الأعراض كلها.

ومن هنا يمكن أن نتساءل: هل أن محل الكلام هو مفهوم الوجود أو مصداقه، لان المصداق الخارجي ليس عارضاً ولا معروضاً كما ذكرنا، ولا تقابله الماهية، والمفهوم الذهني للوجود هو الذي يكون عارضاً وتقابله الماهية، وهو ليس إلا انتزاعاً ذهنياً، لا عينية له، وإنما هو حاك عن الواقع بالحمل الشائع، كما هو معلوم.

❖ ما المراد بالماهية في عنوان المسألة؟

ثم نتساءل: ما المراد بالماهية التي جعلت مقابلاً للوجود في عنوان المسألة؟ هل المراد الماهية بالمعنى المعروف المصطلح عليه، وهو المفهوم المقول في جواب (ما هو)، أي الحقيقة النوعية مثل الإنسان، أو الجنس الأعم منها ومن حقائق أخرى كالحيوان؟.

فمن الواضح أن هذه المفاهيم الملحوظة بما أنها كلي طبيعي، أو الماهية لا بشرط -كما يقال- لا وجود لها إلا في الذهن، وهي اعتبار عقلي[1] ناشئ من ملاحظة بعض المشتركات التي يدركها الذهن في المصاديق الخارجية، ثم ينتزعها كمفاهيم مجردة عن سائر الخصوصيات في المصداق، وإنما الموجود في الخارج هو المصداق، مع قطع النظر عن إدراك الذهن له أو عدم إدراكه.

---

(١) حاشية السبزواري على الأسفار ١: ٦٤.

ولاشك أن أخذ المفاهيم وتجريدها عن الخصوصية الخارجية، وملاحظتها لا بشرط شيء، أو بشرط شيء، أو بشرط العدم، ونحو ذلك، كله من أعمال الذهن، ولا يرجع إلى الواقع الخارجي، لأن الموجود في الخارج ـ كما ذكرنا ـ هو المصداق، سواء أدركه الذهن أم لم يدركه، فضلاً عما إذا أخذ القيود فيه أو جردها، أي بشرط شيء أو لا بشرط.

فالكليات بأنواعها كلها من أعمال الذهن واعتباراته، ولا وجود لشيء منها في الخارج، وإنما الموجود هو الأفراد والمصاديق التي يراد منها الإشارة إليها.

هذا في الكلي الطبيعي، وأما الكلي العقلي فالحال أوضح في أنه انتزاع ذهني، كما هو معلوم.

وربما يظهر من بعضٍ إرادة الماهية المأخوذة في عنوان المسألة بهذا المعنى، لأنه ذكر في الفرق بين الوجود والماهية: أن الوجود هو الأمر المشترك والماهية هي المختص، لأننا عندما ندرك واقعية الأشياء نجدها مختلفة متمايزة بعضها عن بعض، في عين أنها جميعاً متحدة في دفع ما كان يتحمله السوفسطي من بطلان الواقعية، فنجد فيها إنساناً موجوداً، أو فرساً موجوداً، وشجراً موجوداً، وعنصراً موجوداً، وشمساً موجودةً، وهكذا، فلها ماهيات محمولة عليها، بها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها(١).

وإذا كان المراد من الماهية هذا المعنى فمن المعلوم أنها مفاهيم انتزاعية ذهنية كما ذكرنا، كما أن من المعلوم أنها لا يعرض عليها الوجود، وإنما

---

(١) نهاية الحكمة ١: ٤١ و٤٢.

يعرض الوجود على ما تشير إليه من الأفراد والمصاديق.

❖ هل المراد من الماهية ذات الشيء؟

وقد يكون المراد من الماهية في عنوان المسألة ما يشار به إلى ذات المصداق الموجود في الخارج، أي مضمون (هذا) عندما تشير إلى ما هو موجود في الخارج، أي ذات الشيء، فنقول: هذا الشيء أو ذاته موجودة.

والظاهر أن الأعلام مثل (زيد) و(عمرو) موضوعة على هذا النحو، أي المراد بها الإشارة إلى هذه الذات الموجودة في الخارج، فنقول: زيد موجود، أو: عالم.

وربما كان هذا المعنى من الماهية هو الظاهر من كلام بعضهم في تقرير هذه المسألة، لأنه مثل لها بالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنه إنسان وأنه موجود[١].

ولاشك أن انتزاع المفاهيم والمعاني التي تشير إلى الجزئي، مثل اسم الإشارة والعلم، متأخر رتبة عن وجوده، بمعنى أن المصداق الموجود في الخارج، إذا أدرك العقل وجوده والتفت إليه بما هو موجود في الخارج أمكن الإشارة إليه، وانتزاع المفهوم الجزئي الحاكي عنه بشخصه، بحيث لا يشمل غيره، كما هي طريقة وضع الأعلام الشخصية.

لأن تلك هي خصوصية المفهوم الجزئي التي تميزه عن غيره من المفاهيم، إذ لا يكون المفهوم جزئياً حتى يؤخذ فيه خصوصية الوجود الخارجي للشيء، والمفهوم مهما أخذ فيه من القيود لا يكون جزئياً حتى يؤخذ فيه هذه الخصوصية.

---

(١) بداية الحكمة: ١٥.

ولعل هذا المعنى من الماهية هو الذي ينسجم مع قول صدر الدين الشيرازي في إحدى بيانات أصالة الوجود: إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية والماهية تبع له[١]، وكذا قول السبزواري في شرح مراده من أصالة الوجود: إن مراده قدس سره: أن الحقيقة هي الماهية بشرط الوجود، وما لم يعتبر الوجود معها لم تكن حقيقة[٢].

إذ الكلام هنا عن تبعية الماهية للوجود، أو تأخرها عنه وأخذه فيها، وليس عن تأصل الوجود واعتبارية الماهية.

وكذا قولهم في تقرير المسألة: إن الخلاف في أن الماهية بعد جعل الجاعل موجودة بالأصالة والوجود واسطة في الثبوت أو موجودة بالعرض والوجود واسطة في العروض[٣].

ولكن هذا الأمر لا يرجع إلى أكثر من أن مفهوم الوجود مأخوذ في مفهوم الماهية بهذا المعنى أو أنه متقدم عليه، ولا يرجع إلى التأصل والاعتبارية في أحدهما دون الآخر، بالمعنى الذي يوحى بأن احدهما يمثل جانب الواقعية والتحقق، والآخر يمثل جانب المعاني السلبية والعدمية، فهو لا تحقق له.

خصوصاً وأن التقارير الآنفة تشير إلى أن الماهية مأخوذ فيها عند انتزاعها معنى الوجود فهو دخيل فيها فكيف تنقطع عنه؟

على أن مفهوم ذات الشيء، أو مفهوم العَلَم الشخصي يمكن انتزاعه مجرداً عن معنى الوجود، كما يمكن انتزاعه دخيلاً فيه معنى الوجود،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٩: ١٦١.

(٢) حاشية السبزواري على الأسفار ١: ٦٤.

(٣) حاشية السبزواري على الأسفار ١: ٦٤.

ولذلك صح أن يقال: زيد موجود، أو: غير موجود، فان ذلك مبنيٌّ على انتزاع مفهوم الذات أو (زيد) مجرداً عن معنى الوجود، وإلا لزم أن تكون الأولى ضرورية أو بشرط المحمول، والثانية ممتنعة أو بشرط عدم المحمول.

❖ اختلاف نحو الانتزاع في المفهوم

وعلى كل حال.. فان قضية انتزاع المفهوم لما يشار إليه بذات الشيء، أو العَلَم الشخصي أو غيرهما، قضية سهلة، تقبل الوجوه المختلفة من أخذ معنى الوجود أو غيره فيها تارة، أو عدم أخذه تارة أخرى.

ونظير هذا الكلام يجري في مفهوم (الشيء) الذي ابتنت عليه بعض الأبحاث الفلسفية، مثل مسألة: شيئية الشيء بمادته أو بهيئته؟ فانه مبني على نحو انتزاع المفهوم (للشيء)، أي بما يشمل مورد السؤال أو لا يشمله.

فهل أخذ في مفهوم (الشيء) الذي جرى عليه السؤال هو المادة فقط؟ كما في الآجرّة إذا أعيدت بهيئة أخرى، فتقول: هي نفسها لكن هيئتها تغيرت، أو تؤخذ الهيئة والمادة في مفهوم (الشيء)؟ فإذا تغيرت هيئة الآجرّة تقول:هي ليست نفس الآجرّة السابقة، وإنما هي شيء جديد، كل ذلك بحسب انتزاع المفهوم (للشيء).

وكذلك السؤال: هل ان الله تعالى يتصف بالشيئية؟ أو لا؟ والجواب: إذا كان معنى الشيء قد أخذ فيه قيد الحدوث والإمكان لم يشمله تعالى، وإذا أريد به كل موجود خارج عن حد الإبطال والنفي شمله تعالى.

ومثله أيضاً الخلاف المعروف في إمكان إعادة المعدوم بعينه، فان مفهوم العينية هو أيضاً متغير بحسب تغير نحو الانتزاع الذهني له، فإذا أريد من العينية للشيء عينيته بلحاظ زمن معين فلا شك أنه لايمكن أن

يعاد بعينه في زمن آخر، وإذا ألغيت خصوصية الزمان لم يكن هناك ما يمنع من إعادته بعينه، من دون فرق في ذلك بين ما إذا تخلل العدم في مدة من الزمان أو لم يتخلل العدم.

والشيء الواحد إذا تواصل وجوده مدة من الزمان قد يقال في شأنه: هو في زمان كذا عينه في زمان كذا، وقد يقال: هو غيره فيه، كل ذلك بحسب نوع انتزاع مفهوم العينية، وهناك أمثلة كثيرة مما يشبه المقام.

وعلى كل حال.. فان مجرد انتزاع ذات الشيء، أو العَلَم الشخصي، واخذ الوجود فيه لا يرجع إلى أكثر من أخذ مفهوم معين في مفهوم، وانتزاع احدهما مما بعد لحاظ الآخر، ولا تترتب عليه أن تكون الأصالة لأحدهما دون الآخر.

إذ لا يزال الوجود الذي هو محل الكلام في المسألة هو المعنى العارض على الماهية، والعروض كيفما كان لا يمكن أن يكون إلا في الذهن، بل كيف يعقل أن يكون العارض أصيلا والمعروض انتزاعياً، أو اعتبارياً ذهنياً.

❖ هل المراد الوجود أو الموجود؟

ومما لابد من الإشارة إليه في المقام.. أن مصطلح الوجود -كما هو معروف- قد يطلق في كتب الحكمة ويراد به المعنى المشهور، وهو المعنى العارض على الماهية، فيكون بهذا المعنى أمراً مغايراً لمفهوم (الموجود)، باعتبار أن المراد من الأول العارض، والمراد من الثاني المعروض عليه.

وقد يطلق في كتب الحكمة والفلسفة على (الموجود) وهو كثير في استعمالاتهم كما يظهر للمتتبع، فيقال: زيد وجود، وعمرو وجود، والشجر والحجر والحيوانات وسائر الكائنات كلها وجودات، ونحو ذلك من

الكلام، في حين أنها لا يصح إطلاق الوجود عليها بحسب المعنى الأول، وإنما يصح إطلاق الموجود عليها.

ويذكر في هذا المقام الإشكال المشهور للسهروردي في نفي تحقق الوجود: من أن الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان فهو موجود لأن الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود، فلوجوده وجود إلى غير النهاية[١].

والظاهر أن هذا الكلام وأمثاله منه هو المنشأ في نسبة القول بأصالة الماهية إليه والى عامة الاشراقيين.

وقد أجيب عنه: أن الوجود موجود لكن بذاته، لا بوجود زائد، أي أن الوجود عين الموجودية[٢].

ومن الواضح أن كلاً من الإشكال والجواب مبني على الخلط بين المفهومين اللذين تقدم ذكرهما، الأول الوجود، والثاني الموجود، وهما معنيان مختلفان، تم انتزاع كل منهما بشكل مغاير للآخر، فالأول يشير إلى المعنى العارض، والثاني يشير إلى الذات بما هي متصفة بالوجود، أي المعروض، ولا وجه لإرجاع احدهما إلى الآخر.

فلا معنى لأن يقال: الوجود هل هو حاصل في الأعيان أو لا؟ لأن الحاصل هو الموجود، والوجود هو الحصول.

وكذا في الجواب قولهم: الوجود موجود لكن بذاته لا بوجود زائد، هو عبارة أخرى عن أن الوجود هو الوجود، وليس هو الموجود بالمعنى المعروف للكلمة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٦٥.

(٢) نهاية الحكمة ١: ٤٦.

وإذا لم يصح أن يقال الوجود موجود فإنه لا يعني أنه يصح أن يقال الوجود معدوم باعتبار أنه إذا سلب احدهما فلا بد أن يثبت نقيضه.

لان الوجود إذا لم يصح أن يقال فيه انه موجود، فليس لأنه غير موجود أو معدوم، وإنما لأنه منتزع بما أنه معنى عارض، فلا يصح إطلاقه على المعنى الآخر المنتزع بما أنه يشير إلى الذات المتصفة بالعروض، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود، لا المعدوم واللاموجود[١]، فانه نقيض الموجود.

❖ المراد مصداق الوجود أو مفهومه؟

ومن التساؤلات في تحديد محل النزاع في هذه المسألة.. أنه هل المراد بالوجود فيها مفهوم الوجود فهو الأصيل، أو الأصيل مصداقه؟

لم نجد في كتب المتأخرين ما يوضح ذلك، إلا أنا وجدنا صدر الدين الشيرازي يصرح أن مفهوم الوجود العام أمر ذهني مصدري انتزاعي وان أفراده وملزوماته أمور عينية[٢].

ونقول: إن أرادوا إثبات الأصالة لمفهوم الوجود، فلا شك أن المفهوم لا محل له إلا الذهن، ولا محل له في الخارج، وان أرادوا إثبات الأصالة لمصداق الوجود، فلا شك أنه لا اثنينية في عالم المصداق بين الوجود والماهية، ليصح تحرير المسألة في أن أيهما هو الأصيل وأيهما الاعتباري؟.

وقد صرح في الأسفار: أنه لا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٦٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٧٣.

والماهية إنما هو في الإدراك لا بحسب العين[١]، وأن مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي إنما يكون في الذهن لا في الخارج[٢].

قال في بداية الحكمة: إنا لا نرتاب في أن هناك اموراً واقعية ذات اثار واقعية ليست بوهم الواهم، ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا في عين أنه واحد في الخارج مفهومين اثنين، كل منهما غير الآخر مفهوماً وان اتحدا مصداقاً، وهما الوجود والماهية... وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما[٣].

على أن الوجود في عالم المصداق لا يمكن أن يعقل له ثبوت شيء أكثر من التحقق والثبوت والواقعية، وكلها عبارات متكررة تعيد معنى الوجود لا فرق بينها وبينه، فإذا أريد من الأصالة هذا المعنى لم يكن في ذلك فائدة، ولا يكون أكثر من إثبات الوجود للوجود من قبيل القضية بشرط المحمول، وإذا أريد من الأصالة معنى أكثر من ذلك فمن الواضح أنه مما لا يدركه العقل السليم.

❖ الأصالة والاعتبارية

ومن التساؤلات المهمة التي تحيط بهذه المسألة.. أنه ما هو المراد من الأصالة والاعتبارية؟ وما هو وجه التقابل بينهما؟

وذلك أن هناك مفهوماً للاعتبارية كثيراً ما يجري على ألسن المحققين، فهم يطلقون على بعض المعاني التي يبتكرها العرف ولا واقع

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٨٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٧٩.

(٣) بداية الحكمة: ١٥.

لها غير الاعتبار العرفي، مثل الملكية والزوجية والرقية والحرية، ونحوها، أنها معان اعتبارية، لأنها متقومة بالمواضعة والاعتبار العرفي، ولا واقع لها غيره.

وتقابلها المعاني المتأصلة الحقيقية، مثل الإنسان والشجر والحجر، وغيرها، لأنها تحكي عن واقع قائم مع قطع النظر عن اعتبار المعتبرين.

فهل المراد من الأصالة والاعتبارية هذا المعنى؟ الظاهر من ملاحظة كلماتهم أن هذا المعنى بعيد عن محل الكلام.

وإنما الذي يظهر -مما نسب إلى السهروردي من القول: انه لا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي[1]، وما في التجريد من: أن الوجودات من المحمولات العقلية، وفي شرحه: أن الوجود ليس من الأمور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة[2]، وغير ذلك من الكلام- أن المراد من الاعتبارية هو معنى الانتزاع الذهني، أي انه من المعقولات والمفاهيم الذهنية.

ويكون معنى الأصالة في مقابل ذلك أنه في الأعيان، أي مما محله الخارج وليس الذهن، وعلى ذلك حررت مسألة: أن للوجود حقيقة عينية[3].

وإذا كان ذلك هو محل النزاع فمن الواضح أن مفهوم الوجود محله الذهن، وان مصداقه محله الخارج، ولكن الوجود في عالم المصداق لا تقابله الماهية، لكثرة ما صرحوا به في هذه المطالب من أن الماهية والوجود متحدان

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٨٣.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٩٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٦٣.

في الخارج.

كما أن الوجود في عالم المصداق لا يمكن أن يتعقل له أكثر من الوجود والتحصل، فإذا أريد من الأصالة ذلك لم يكن فيه أكثر من إثبات الشيء لنفسه، كما تقدم.

❖ هل المراد من الأصالة الواقعية؟

وهناك الكثير من عباراتهم في هذه المباحث يظهر منها أن المراد بالأصالة هو التحقق والحصول والواقعية، ونحوها، مما يرجع إلى نفس معنى الوجود، ولا تختلف إلا الألفاظ.

مثل قولهم:ان المراد بالأصالة أن يكون بحذاء ماله من الواقعية والحقيقة، و:ان الوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء[١]، و:الوجود هو الأصيل دون الماهية أي أنه هو الحقيقة العينية التي نثبتها بالضرورة، و: إثبات الأصيل الذي هو واقعية الأشياء[٢].

وكذا قولهم: إن الوجود له حقيقة عينية[٣]، أو الوجود حقيقته أنه في الأعيان[٤].

وغير ذلك مما هو من هذا القبيل فان الواقعية والحقيقة والعينية والأصالة والوجود كلها ذات معنى واحد، وإنما تتكثر الألفاظ.

وكذلك قولهم: إن القول بأصالتهما معاً يستلزم أن يكون كل شيء

---

(١) نهاية الحكمة ١: ٤٤.

(٢) نهاية الحكمة ١: ٤١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٦٣.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ٦٥.

شيئين اثنين[١]، إذ يرجع إلى أن إثبات الأصالة لأمرين يستلزم وجود شيئين، ومردّ ذلك إلى ما ذكرنا من أن معنى الأصالة هو نفس معنى الوجود، والاختلاف لفظي.

❖❖ تقرير آخر

هذا وقد قرر بعضهم المسألة بما لا يخلو من الغرابة، فقد ذكر أن الخلاف في أن الماهية بعد جعل الجاعل موجودة بالأصالة والوجود واسطة في الثبوت، أو موجودة بالعرض والوجود واسطة في العروض[٢].

والمعروف أن الواسطة في الثبوت ترجع إلى مقام المصداق والتحقق الخارجي، وفيه تكون كل من الواسطة وذي الواسطة مما هو في الأعيان ومحله الخارج، والواسطة في العروض ترجع إلى مقام الحمل والعروض، ومحله الذهن، وفيه تكون كل من الواسطة وذي الواسطة من عالم الإدراك والتصور ومحله الذهن.

ولكنه اعتبر أن الواسطة في العروض على أنحاء ثلاثة: احدها ما هو من قبيل حركة السفينة وجالسها، حيث أن جالسها غير متصف بالحركة حقيقة، وثانيها: ماهو من قبيل اسودية الجسم والسواد، حيث أنهما موجودان إذا اعتبرنا السواد بشرط لا، وان كان السواد متحداً معه إذا أخذناه لا بشرط، وذو الواسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقة، وثالثها: ماهو من قبيل الجنس والفصل، حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل اصلاً.

---

(١) بداية الحكمة: ١٥.

(٢) حاشية السبزواري على الأسفار ١: ٦٤.

ومع قطع النظر عن صحة هذا التقسيم وعدمها، وإمكان تعقل الواسطة بين الماهية والوجود في مقام الثبوت أو في مقام العروض، إلا أنه ذكر: أن مراد القائل بأصالة الوجود من قبيل الثالث، لكن بينه وبين ما نحن فيه فرق، فان وجود النوع ينسب إلى الجنس والى الفصل واليهما معاً اعني النوع، وما نحن فيه من قبيل الظل وذي الظل[١].

وفيه.. انه إن كان المراد بتحصل الجنس في عالم الذهن أي تحصل مفهوم الجنس، فلا شك أنه يتحصل مع قطع النظر عن الفصل ولا يتوقف عليه، وان أراد تحصله في الخارج فلا شك أن الجنس حتى لو كان مع الفصل لا يتحصل في الخارج، وإنما الذي في الخارج هو المصداق، والنوع الذي يتركب من الجنس والفصل إنما هو انتزاع ذهني لحيثية مشتركة في المصاديق الخارجية، والوجود للمصداق.

كما أن الحديث عن الظل وذي الظل أكثر غرابة، فهل أن ذلك من شؤون مقام الواقع والثبوت؟ أو هو من شؤون مقام الإدراك والتصور؟ وفي كل منهما هو غير معقول.

---

(١) حاشية السبزواري على الأسفار ١: ٦٤.

❖ كلام الشيرازي

واشد غرابة من هذا الكلام ما ذكره صدر الدين الشيرازي في بعض ردوده على السهروردي، القائل: انه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود، فانا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود، أم لا؟ فيكون له وجود زائد، وكذا الكلام في وجوده، ويتسلسل إلى غير النهاية، وهذا محال، ولا محيص إلا بأن الوجود المعقول على الموجودات اعتبار عقلي.

فكان جوابه: أن حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن،وما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي،وهو وجه من وجوهه،والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية[1].

وذكر في مكان آخر.. ليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخرين أنه من المعقولات الثانية والأمور الانتزاعية التي لا يحاذى بها أمر في الخارج، بل حق القول فيه أن يقال انه من الهويات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني، ولا يمكن الإشارة إليها إلا بصريح العرفان الشهودي[2].

وإذا كان محل الكلام هو الوجود بهذا المعنى، أي الذي لا يدرك بالعلم الحصولي وإنما بالعلم الحضوري فقط، وانه هو الذي ينسب إليه الأصالة، فمعنى ذلك بطلان كل ما استدل به وبرهن عليه من ذلك، لأن الاستدلال والبرهان إنما هو من العلم الحصولي لا الحضوري.

كما لا تصح المقدمة الأولى التي يبتدأ بها للدخول في المسألة من إننا لا نشك إننا ندرك اموراً واقعية ليست بوهم الواهم، لأن كل ذلك الإدراك من العلم الحصولي، ولا يرجع إلى المشاهدة والحضور.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١ : ٨٣

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٩: ١٦١.

المطلب السادس

دليل الإمكان

تقدم أن دليل الإمكان هو المسلك الذي تمسك به الحكماء لإثبات التوحيد، وأن دليل الحدوث هو الذي تمسك به المتكلمون.

وتقدم أن جوهر الفرق بينهما أن دليل الإمكان ينطلق من نقطة المفهوم، فيقسم كل مفهوم إما إلى الواجب أو الممتنع أو الممكن، بينما ينطلق دليل الحدوث من ملاحظة المصاديق الخارجية للموجودات، فينتقل منها إلى إثبات العلة الأولى الخالقة والموجدة لها.

وأن دليل الإمكان في بعض تقاريره -على الأقل- لا يثبت الصانع لهذه الموجودات، وإنما يثبت وجود الواجب في الجملة، بنحوٍ يقبل أن يكون الوجود كله واجباً.

وأنه ربما اختلط الحال لدى بعض فلاحظ في مبدأ التقسيم المصاديق الموجودة في الخارج من حجر أو شجر أو إنسان أو حيوان فاعتبرها من الممكنات، وبما أنها غير قادرة على أن توجد نفسها بعد العدم فلا بد من رجوعها إلى العلة الأولى الواجبة التي لا تحتاج إلى علة.

وتقدم أن هذا التقرير لدليل الإمكان يرجع في حقيقته إلى نفس مضمون دليل الحدوث مع تغيير الألفاظ، فاعتبر الحادث هو الممكن والقديم هو الواجب.

ولكن المسلك الذي سلكه الحكماء غير ذلك كما سيتضح فيما بعد، وقد ترتب عليه سلسلة مباحث متوالية، تتضح فيها طبيعة الفهم الفلسفي لمسائل مهمة في العقيدة الإسلامية، كمعرفة الخالق وصفاته ومخلوقاته،

ومسائل مثل حدوث العالم، ونحوها.

كما تقدم أنه لم يرد في النصوص الإسلامية في الكتاب والسنة الشريفة وكلام العترة الطاهرة مصطلح (الواجب) و(الممكن) بالمعنى الفلسفي، ولا ما يشير إليهما في الكلام عن (الله) تعالى، وعن التوحيد، وإنما ـ من مبتكرات الفكر الفلسفي، في حين كثر في النصوص التعبير بالحادث والقديم، وما يرجع إليهما، مثل الخالق والصانع والجاعل والبارئ والمصور، وما يؤدي مؤداها.

❖ تقسيم مواد القضايا

ومن المعروف في علم المنطق أن مواد القضايا ثلاث، بمعنى أن نسبة أي محمول إلى موضوع تنحصر في ثلاث، فإما أن تكون ضرورية أو ممتنعة أو ممكنة، وقد ذكروا أن الضرورية قد تكون مطلقة، أو مقيدة بوقت أو وصف، أو غيرهما، أي شيء كان الموضوع أو المحمول، إذ لا اثر لذلك إنما المهم هو أن نسبة أحدهما إلى الآخر لا يخرج عن هذه المواد الثلاث.

إلا أن الحكماء والفلاسفة ركزوا الكلام في خصوص الوجود، وانطلقوا من هذا التقسيم للاقسام الثلاثة إلى إثبات واجب الوجود، فقالوا: كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع، لان كل مفهوم فرضناه ثم نسبنا إليه الوجود، فإما أن يكون الوجود ضروري الثبوت له، أو يكون ضروري الانتفاء عنه، أو لا يكون الوجود ضروريا له ولا العدم ضروريا له، وهو الإمكان فكل مفهوم مفروض إما واجب وإما ممتنع وإما ممكن[1].

ويجب أن يشار إلى أن المقسم اختلف هنا عما كان عليه هناك، فقد

---

(١) نهاية الحكمة ١: ١٦٩.

كان المقسم هو نسبة الحمل في القضية، فهي التي قد تكون ضرورية وقد لا تكون، في حين أن المقسم هنا هو المفهوم، وليس النسبة، فالوجوب والإمكان هنا صفتان للمفهوم، ويلاحظ أن هذا الفرق لم يوضح صريحا عندهم.

وقد حرص في (نهاية الحكمة) على اعتبار الإمكان أمراً موجوداً في الأعيان، وليس اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له في الأعيان، مستدلاً على ذلك بأنه قسيم في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الأعيان، فارتفاع الضرورة الذي هو الإمكان هو في الأعيان.

وعلى الرغم من أن الإمكان معنى عدمي يرجع إلى نفي الضرورة ولا يعقل أن يكون في الأعيان، إلا أنه حرص على إثبات ذلك بسبب كونه قسيماً للوجوب الذي اعتبر أن كونه في الأعيان من المسلّمات[١]، في حين أنه عقد في (بداية الحكمة) الفصل السابع من المرحلة الرابعة في أن الإمكان اعتبار عقلي[٢].

ومن المعلوم أن الضرورة والإمكان إن كانا من تقسيمات النسبة والحمل، كما هو مذكور في المنطق، فلا يعقل أن يكونا في الأعيان، لان الحمل والنسبة لا محل لهما إلا الذهن، وقد صرح في التجريد وشرحه: أن الأقسام الثلاثة معان اعتبارية ليست ثابتة في الأعيان[٣].

هذا من جهة، ومن جهة اخرى ـ وهو التساؤل الأهم في هذا المقام ـ أين المفهوم الذي إذا قيس إلى الوجود فلا بد أن يثبت له الوجود بالضرورة؟

(١) راجع نهاية الحكمة ١: ١٨١-١٨٣.

(٢) بداية الحكمة: ٦٤.

(٣) تجريد الاعتقاد: ٧٢.

بحيث يدرك العقل من مجرد تصوره ضرورة ثبوت الوجود له بالبداهة؟ وأي مفهوم يمكن أن يكون كذلك؟

من الواضح أن أي مفهوم مباين لمفهوم الوجود ومغاير له معنى لا يعقل أن يثبت له الوجود من مجرد تصوره بالضرورة، ولا يمكن ذلك بعد أن فرض أنه غيره، فلا يعقل أن يثبت الوجود للإنسان والحيوان والشجر والحجر، وأي شيء آخر، من مجرد إدراك المفهوم ونسبته إلى الوجود.

نعم يمكن أن يثبت الوجود لمصداقه، مثل: الإنسان موجود، إذا أدركنا بالحس والمشاهدة وجود بعض افراده، كزيد وعمرو في الخارج، ولكن ذلك خارج عن محل الكلام.

فلابد أن يكون المراد من المفهوم الذي يثبت له الوجود بالضرورة ما يعم مفهوم الوجود نفسه، بحيث يكون ثبوت الوجود له ضروريا من باب ثبوت الشيء لنفسه، لان ثبوت الشيء لنفسه بالضرورة، والا لزم منه اجتماع النقيضين.

ولكن تقدم أن قضية ثبوت الشيء لنفسه لا يمكن اعتبارها قضية حملية بأي شكل من الأشكال، فضلاً عن أن تكون إحدى من أقسامها، كالضرورية، لأن ثبوت الشيء لنفسه يرجع إلى أن عقد الحمل هو عين عقد الوضع، ومعنى ذلك أنه ليس في عقد الحمل أية إضافة أكثر من ما هو متحقق في عقد الوضع.

بالإضافة إلى أن ثبوت الشيء لنفسه يجري في كل شيء من دون أن يكون للوجود أية خصوصية فيه، فزيد هو زيد، والإنسان هو الإنسان، والوجود هو الوجود، والعدم هو العدم، وهكذا.

وفي مثله لا يمكن إضافة أي شيء أكثر مما هو موجود في الموضوع، فإذا كان الموضوع هو مفهوم الوجود فلا يمكن أن يثبت له أكثر من مفهوم الوجود، وإذا كان الموضوع هو مصداق الوجود فلا يثبت له أكثر من أنه مصداق الوجود، وهكذا.

ومعنى ذلك.. أنه إذا أخذنا الموضوع مفهوم الوجود فلا يمكن أن نثبت له مصداق الوجود، فلو فرضنا أنه أمكن أن نتصور مفهوم الوجود من دون أن يكون له مصداق بالفعل، أي في عالم خال من أي مصداق للوجود بالفعل، فلا يمكن أن يثبت له غير مفهوم الوجود من باب إثبات الشيء لنفسه، ولا يمكن أن يثبت له مصداقٌ بالفعل.

كما لو تصورنا البياض كمفهوم فإنما يثبت له مفهوم البياض، ولا يثبت له تحقق البياض في الخارج بالفعل، وتتضح المسألة أكثر بقليل من التأمل.

ويترتب على ذلك بشكل واضح أنه إذا انطلقنا من مفهوم الوجود ـ كما جرى عليه دليل الإمكان عندهم ـ وأثبتنا له الوجود الواجب باعتباره ثبوت الشيء لنفسه، فلا يلزم من ذلك أن واجب الوجود متحقق بالفعل في عالم المصداق، وإنما يثبت له مفهوم الوجود.

وإذا انطلقنا من مصداق الوجود له فلا حاجة لإثبات الوجود المصداقي له بالفعل، لأنه مأخوذ مفروغاً منه، فهو مصادرة واضحة.

❖ الاعتراف بالمصادرة

والظاهر أن قضية رجوع ضرورة الوجود أو وجوب الوجود إلى ثبوت الشيء لنفسه من الواضحات عندهم، وتظهر بأدنى تتبع لها، وربما

صرح بها في كلماتهم.

ولأجل ذلك ذكروا أن الإمكان لازم الماهية، إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه فكانت واجبة أو ممتنعة فكانت في نفسها موجودة أو معدومة، والماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة[١]، لانا إذا تصورنا الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كل ما سواها لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم[٢].

كما ذكروا أن واجب الوجود ماهيته إنيته، بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به[٣]، وأنها بينة بالعطف على ما تقدم من أن الإمكان لازم الماهية، فكل ماهية فهي ممكنة، وينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهية له، فلا ماهية للواجب بالذات وراء وجوده الواجبي[٤].

بل ورد ذلك صريحا عند الاستدلال على إثبات واجب الوجود، ففي بداية الحكمة: إن حقيقة الوجود التي هي أصيلة لا أصيل دونها وصرفة لا يخالطها غيرها واجبة الوجود لضرورة وجوب الشيء لنفسه[٥]، وكذا في نهاية الحكمة: إن حقيقة الوجود المرسلة بسيطة صرفة تمانع العدم وتناقضه بالذات، وهو الوجوب بالذات[٦].

ومما ذكرنا يتضح.. أن تقسيم المفهوم إلى ممكن وواجب لا يرجع

---

(١) نهاية الحكمة ١: ١٧٧.

(٢) بداية الحكمة: ٦٥.

(٣) بداية الحكمة: ٥٨.

(٤) نهاية الحكمة ١: ٢٠٤.

(٥) بداية الحكمة: ١٩٣.

(٦) نهاية الحكمة ٤: ١٠٤٤.

إلى محصلة مفيدة، وإنما يرجع في حقيقة الأمر إلى ما يشبه تقسيم الشيء إلى نفسه والى غيره، لان المفهوم المأخوذ في المقسم أن كان هو الوجود فوجوب الوجود له بمعنى أنه هو معنى الوجود ليس أكثر من ذلك، وإن لم يكن هو الوجود بل كان الماهية فعدم وجوبه يرجع إلى أنه ليس هو الوجود، لا أكثر من ذلك.

يضاف إلى ذلك.. أن أصل التقسيم لا يخلو من إشكال، لأن المفهوم المأخوذ في المقسم إن كان هو الوجود فنسبة الوجود إليه لو صحت ترجع إلى الحمل الأولي، أي حمل المفهوم على المفهوم، وان كان هو الماهية فنسبة الوجود إليه بالحمل الشائع، أي الحمل على المصداق، لأن معنى الإنسان موجود، هو أن أفراده موجودة، بينما كانت نسبة الوجود إلى الوجود، في حدود المفهوم لا غير فاختلف الحمل، وذلك من الأغلاط الواضحة في التقسيم.

هذا وقد تقدم أنه قد ينسبق إلى بعض الأذهان من مفهوم (واجب الوجود) معنى الموجود الذي لا يحتاج إلى علة، ومن(الممكن) معنى الموجود الذي لا يستغنى عن العلة.

ولكن سبق أن هذا المعنى لا يرجع إلى المصطلح المعروف عندهم، الذي تبنى عليه جملة مطالبهم في التوحيد، وإنما يرجع إلى مفهوم (القديم) و(الحادث)، الذي ذكرنا أنه هو المتداول في النصوص الدينية، من القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، كما أنه المتداول في أذهان أتباعهم من سائر المتشرعة.

❖ كلام الشيرازي

قال في الأسفار: ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة نظروا إلى حال الماهيات الكلية بالقياس إلى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام، من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان، فوجدوا أن لا مفهوم كلياً إلا وله الاتصاف بأحد منها، فحكموا أولاً بأن كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئا منهما، فحصل الأقسام الثلاثة، الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته.

وأما احتمال كون الشيء مقتضياً للوجود والعدم جميعاً فيرتفع بأدنى الالتفات، وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقلياً.

ثم لما جاؤا إلى البرهان وجدوا أن احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي، وان خرج من التقسيم في أول الأمر، فوضعوا أولاً معنى الواجب على ذلك الوجه، فإذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود، كما سنذكر على وجه التصدير.

وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم، كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسمية، ونسبة العلية والإفاضة والآثار إليها اولاً، ثقةً بما بينوا في مقامه أن لا مؤثر في الوجود إلا الواجب، وانما ينسب العلية والتأثير إلى ما سواه من المبادئ العقلية والنفسية والطبيعية من اجل أنها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق، وتكثرات لجهات جوده ورحمته.

ونحن أيضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثم نفترق عنهم بالغايات، لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستئناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفاقاً بهم.

فكما أنهم غيروا معنى الواجب عما فهم المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم، فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما فهم الجمهور، كما ستقف عليه[١].

تتميم

قال في نهاية الحكمة: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، قال صدر المتألهين: المقصود من هذا أن واجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية، فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له، ومن فروع هذه الخاصة أنه ليس له حالة منتظرة...الخ[٢].

ومن فروع ذلك كما ذكر تلميذه في الحاشية، أنه تعالى دائم الفيض وأن فعله قديم.

ومن فروعها وحدانيته تعالى.

ومن فروعها أنه تعالى كل الأشياء.

ومن فروعها وحدة تجليه، وانه لا يصدر منه إلا الواحد.

ومن فروعها أن كل صفة كمالية للموجود بما هو موجود مما لا يوجب تجسما ولا تكثرا فهو واجب له تعالى[٣].

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ١: ١٠٥.

(٢) نهاية الحكمة ١: ٢١٦.

(٣) الحاشية على نهاية الحكمة ١: ٢١٧.

وذكر في الحاشية مصادر هذه المطالب في الأسفار وغيره.

وهذا الكلام في غاية الإشكال.. لان الإمكان العام يشمل الضرورة والإمكان الخاص، والإمكان الخاص يقبل الوجود والعدم، وتلك الصفات الكمالية من جميع الجهات المختلفة -التي ذكروا أن كل ما يمكن فيها بالإمكان العام فهو ثابت بالضرورة، ولا يكون ممكناً بالإمكان الخاص- إن كانت هي عين الوجود، وليست أمرا زائدا عليه، بحيث يكفي في ثبوتها ثبوته، وفي سلبها سلبه، وكذلك العكس، فتحرير المسألة في هذا الوجه خطأ منهجي واضح.

وكان عليه أن يقول: إن هذه الصفات من هذه الجهات هي عين الوجود، بحيث يكون وجوب الوجود وجوباً وضرورة لها، وإمكانه وامتناعه إمكانا وامتناعاً لها، ولا يصح اعتبارها ممكنة بالإمكان العام كما ورد في كلامهم.

وإن كانت أمرا آخر غير الوجود الثابت للذات حسب الفرض، بحيث لا يكفي في ثبوتها ثبوته ولا في سلبها سلبه، حتى لو كانت مرتبة إضافية في الوجود أو كمالا وجوديا، كما يرد في عباراتهم، فإن قولهم: كل ما ثبت له منها بالإمكان العام فهو ثابت له بالضرورة، فيه مصادرة صريحة، لان الإمكان العام يشمل الوجود والإمكان الخاص، والإمكان الخاص يقبل الوجود والعدم.

بالإضافة إلى أن ذلك يستلزم وجود جهات متعددة ومتكثرة للواجب، ولو كانت مراتب ـ كما يقال ـ أو كمالات وجودية، أو نحو ذلك من الكلام، فإن كل ذلك يستلزم التركيب والكثرة فيه جل وعلا.

ومن الواضح أن ثبوت الوجود له بالضرورة لا يستلزم بأي شكل من الأشكال ثبوت ما عداه من الصفات والكمالات والمراتب أو أي شيء آخر، إلا أن يرجع إلى نفس الوجود، بحيث يكون إثباته إثباته ونفيه نفيه، كما ذكرنا.

المبحث الثاني

في إثبات الصانع

وفيه مطالب

المطلب الأول

الدليل على الخالق

تقدم أن هناك طريقين لإثبات الإله الواحد الأحد، تبدأ الخطوة الأولى في أحدهما من مفهوم الوجود، ثم تقسيمه إلى الإمكان والضرورة، ثم ما يترتب على ذلك من المطالب المتعلقة به، وذكرنا أن ذلك هو الطريق الذي اختاره الحكماء والفلاسفة.

في حين ينطلق الآخر من ملاحظة الإنسان للمصاديق الموجودة في الخارج المدركة بالحس الوجدان، التي لا يمكن إنكارها والتشكيك فيها إلا بالسفسطة، التي لا تنسجم مع سلامة العقل والوجدان.

وتلك الموجودات الخارجية هي أول مدركاته في هذا العالم الذي يعيش فيه، ولا يستطيع أن ينفك عنها بأي شكل من الأشكال في مختلف شؤون حياته، ومن أهم تلك الموجودات نفسه وكيانه الخاص به، الذي لا يختلف في حاله وفي طبيعته عن سائر الموجودات الأخرى، كما لا يختلف حاله في إدراكه له عن إدراكه سائر الموجودات.

ومن المعلوم بالحس والوجدان أن ما هو مدرك من تلك المصاديق ليس هو مجرد وجودها، وإنما يدرك بالإضافة إلى ذلك مالا ينفك عنها، من الصفات والحالات، والحدود والقيود، وسائر الخصوصيات اللاحقة لها، فهو يدرك أن لكل فردٍ فردٍ من تلك المصاديق الموجودة حالته الخاصة التي تميزه عن غيره.

ونعني بتلك القيود مثل كونه ذا لون خاص وطعم خاص ورائحة خاصة، وكونه يتصف بحالة خاصة من الجمود أو السيلان أو الغازية، أو كونه بنحوٍ خاص من النعومة والخشونة، أو البرودة والحرارة، أو ما يختص به من الحجم والأبعاد الثلاثة، الطول والعرض والارتفاع، أو الوزن والثقل والكثافة، وأيضا الحركة بنحو خاص وبسرعة خاصة، والتغير من حال إلى حال بنحو خاص، وغير ذلك.

ولكل من هذه الأمور نسبة أو مرتبة خاصة يتميز بها كل موجود عن غيره، فهي أيضا تختلف شدة وضعفاً، أو قلة وكثرة، أو سرعة وبطؤاً، في كل تلك الموجودات الكثيرة المتنوعة التي يدركها الإنسان، مما يحيط به في جميع شؤون حياته.

ومنها المكان أو الحيّز الذي يشغله كل موجود دون الآخر، ومنها الزمان إذ لا شك ولا ريب أن الموجودات مرتبطة بحدود زمانية، في مبدئها ومنتهاها، كما هي مرتبطة بحدود المكان، والوزن والحجم، وغيرها.

من الواضح أن الإنسان عندما يدرك هذه الموجودات على ما هي عليه من الحدود والقيود المفروضة عليها يطرح هذه التساؤلات على نفسه: لماذا كانت هذه الأمور على هذا النحو الخاص؟

ولماذا قيدت بهذه القيود والحدود والحالات التي لا يمكن أن تتعداها؟

ولماذا لم تكن على النحو الآخر الذي كانت فيه غيرها؟ فلماذا كان الأبيض ابيض، والأسود اسود، والسائل سائلاً، والجامد جامداً؟

ولماذا هو في هذا المكان لا في غيره؟ أو في هذا المقطع من الزمان لا غيره؟ وبهذا النوع من الحركة والتغير لا بغيره؟ وقد كان من الممكن أن يشغل أكثر من هذا المكان، أو غيره، أو يتصف بهذا النوع من الحركة دون غيره، وهكذا في سلسلة طويلة من الأسئلة.

ولا شك أن هذه التساؤلات لا تقتصر على العالم المادي الجسماني فقط، وإنما تشمل كل العوالم الأخرى، كعالم الذر مثلا، أو عالم الأرواح كالملائكة والجن، أو عالم الآخرة، وغيرها، إذ لاشك أنها كلها مقيدة بقيود وحدود، وان كنا لا ندركها ولا يمكننا الإحاطة بها، وهو ما يجعلها في موضع التساؤلات المتقدمة، كما هو الحال في غيرها.

وترتبط هذه التساؤلات بالأسئلة الفطرية الأولى للإنسان، التي تقدمت الإشارة إليها مراراً، عن مبدئه ومنتهاه وغايته التي يمكن أن يصل إليها، وتقدم أنه لا يمكن أن يتخلى عنها، بل هي الأساس الأول الذي ينطلق منه الإنسان لتحصيل المعرفة، من صغائر الأمور إلى أدق التفاصيل العلمية التي امتلأت بها مختلف جوانب المعرفة، كما في العصر الحاضر.

إذ بغير هذه التساؤلات لا يمكن أن ينطلق الإنسان لطلب المعرفة صغيرة أو كبيرة، وبغير المعرفة لا يمكن أن يتحرك الإنسان، أو يتصرف في مختلف شؤون حياته.

والمعروف عند علماء الكلام الاستدلال بدليل الحدوث بطريقة: ان كل حادث يحتاج إلى علة، ثم العلة وهي حادثة أيضاً تحتاج إلى علة، وهكذا حتى نصل إلى العلة الأولى التي لا يمكن ان تكون حادثة تحتاج إلى علة.

ولكن هذا الاستدلال يقتصر النظر فيه على الحد الزماني في الحادث، ولا موجب لذلك، إذ لا فرق بين الحد الزماني والحد المكاني وسائر الحدود الأخرى، في الهيئة والحركة واللون والحجم والتغير وغير ذلك، مما يدركه بالوجدان في جميع الموجودات، وكل ذلك في مستوى واحد من التساؤل للإنسان، فكما يتساءل عن العلة في حدوث الشيء بعد أن لك يكن يتساءل عن العلة في ان يكون بهذا المكان دون غيره، وبهذا الحجم وبهذه الهيئة وهذه الحال وهذه الحركة دون غيرها.

ثم إذا طرح الإنسان على نفسه هذه الأسئلة، آخذاً لها على محمل الجد والمسؤولية، فسيجد نفسه في نهاية الأمر مضطرا للاعتراف بان الأشياء مجعولة على هذا النحو الخاص من قوة كبرى، هي فوق هذا الكون قاهرة له، جاعلة له على هذا الحال، وبكل هذه الحدود والقيود.

كما يجد نفسه مضطراً للاعتراف بأن تلك القدرة الكبرى لا تتصف بهذه الحدود والقيود، وإلا كانت في نفسها محلا لنفس التساؤل عمن حددها وقيدها وأوجدها على ذلك الحال.

والبشرية لم تزل ولا تزال تبحث عن تلك الأشياء وعللها ومناشئها، إلا أننا نجد الإنسان مستعدا لبذل أقصى الجهود من أجل معرفة العلة في كل شيء، إذا أدرك أن في ذلك شيئاً من الفائدة في الحياة العاجلة له، وعلى ذلك قامت مختلف العلوم الحديثة، ثم يقطع البحث عن العلة الأولى لجهله

أو لتجاهله الأثر العظيم المترتب على ذلك.

ولكن الإنسان إذا شعر بالمسؤولية لا تنقطع عن عقله تلك التساؤلات المحرجة، ما لم يصل إلى العلة الكبرى والمطلقة، ولا يجد الجواب الشافي إلا بالإقرار بالخالق الأحد القاهر القادر على كل شيء.

وذلك هو مفهوم (الإله) بالمعنى الغيبي المجرد الذي يبدو أن الخليقة منذ نشأتها الأولى لم تنقطع عن الحديث عنه، حتى الأمم التي آمنت بالأوثان والأصنام، وعبدت الشمس والقمر والكواكب، وغيرها، أعطتها صفة التجرد والإطلاق، أي معنى (الإلهة).

وما ذلك إلا للشعور الفطري في الوجدان الإنساني بأن كل الإجابات عن تلك الأسئلة المتقدمة لا تكفي ما لم تصل إلى الاعتراف بالإله المطلق المجرد، وان كانت الكثير من تلك المعتقدات خليطاً غير متجانس من الفطرة المذكورة وغيرها من الأوهام والخيالات والادعاءات، التي يفرضها في الكثير من الأحيان مركب حالات الجمود والتعصب والجهل والمصالح الضيقة وغيرها.

❖ لا حاجة لإبطال التسلسل

ومن هنا.. لم يكن هذا البيان من الاستدلال بحاجة إلى إبطال التسلسل لتتم مقدماته، كما جرى عليه تقرير دليل الحدوث عند المتكلمين، لأنهم لما لاحظوا القيد الزماني وذكروا أن كل حادث بعد العدم لابد أن يكون مسبوقا بالعلة، لم يمكنهم الوصول إلى العلة القديمة التي لا علة قبلها، إلا ببطلان التسلسل، في حين أن التقرير المتقدم لا يحتاج إلى إبطال التسلسل، لان الملحوظ فيه ليس خصوص القيد الزماني، وإنما كل القيود.

فلو فرض ـ ولو من الفرض المحال ـ صحة التسلسل تبقى الأسئلة المتقدمة قائمة، فلو فرض مثلاً قيام التسلسل بين البيضة والدجاجة، من دون أن تكون هناك بداية للسلسلة، لكان مجرد كون البيضة بهذه الخصوصيات والقيود، وكون الدجاجة كذلك، ونحو ذلك من الأسئلة يعيد القضية كما كانت، لتبدأ الأسئلة من جديد، لماذا كانت الدجاجة بهذا الحجم وهذا اللون وهذه الهيئة؟ ولماذا كانت البيضة كذلك؟ ولماذا كانت الدجاجة لا يمكن إلا أن تنتج البيضة، لا يمكنها أن لا تنتج اصلاً أو أن تنتج غير البيضة؟ والبيضة إلا أن تنتج الدجاجة وفي الوقت المحدد والوضع المحدد؟ وغير ذلك من الأسئلة.

ولابد في النهاية من الاعتراف بالقوة الإلهية الكبرى التي شاءت أن تكون الأمور هكذا، واحتمال التسلسل لا يكفي جواباً لهذه التساؤلات، وإنما يقتصر على الحد الزماني فقط.

والظاهر أن عامة النصوص القرآنية، وكلمات النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام التي سيقت للاحتجاج، أو لزيادة الإيضاح وتقوية البصيرة، إنما ذكرت عامة القيود والحدود ولم تقتصر على الزمان.

فهي تتحدث عن الأرض ودحوها، والسماء وبنائها، ورفعها بلا عمد، والشمس تجري لمستقر لها، لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار، ومدِّ الظل ولو شاء الله لجعله ساكنا، والفلك تجري في البحر، والجبال أوتاد، والنجوم زينة أو علامات، والإبل كيف خلقت، والأنعام لتركبوها وزينه، وهكذا، ولذلك لم يكن فيها أي اهتمام بإبطال التسلسل.

وهنا فصول

الفصل الأول

الكلام في التسلسل

ذكرنا أن التقرير المتقدم للاستدلال على الصانع لا يتوقف على إبطال التسلسل، لأنه يجعل كل الموجودات التي ندركها بالحس والوجدان وكل ما هو مثلها مما هو مقيد ومحدد بمختلف القيود والحدود، ومنها قيود الزمان والمكان في صف واحد، سواء تقدمت في الزمان أم تأخرت، ثم يتساءل عن السبب الذي اقتضى أن تكون هذه الأمور على هذا النحو الذي تختلف فيه بعضها عن بعض.

في حين أن التقرير المشهور لدليل الحدوث ينطلق من كل مفردة مفردة من الموجودات ويتساءل عن علتها، وبما أن لكل معلول علة، فهناك سلسلة من العلل، ولا يتم الاستدلال على الصانع ما لم يتم قطع السلسلة، وإبطال احتمال التسلسل، فمن المهم في الأبحاث العقائدية تخصيص البحث في هذه المسالة.

❖ ابطال التسلسل

ونقول: إنا إذا نظرنا إلى كل الموجودات سواء تقدمت في الزمان أم تأخرت، واعتبرناها في صف واحد فمن غير المعقول أن تكون أعداد الموجودات غير متناهية.

لانا بعد أن سلمنا أننا ندرك الموجودات الخارجية -كما هو مقتضى البداهة الأولية، لأنها محسوسة- ونشير إلى كل ما هو مثلها، فان القضية

الكلية هنا ملحوظة على نحو القضية الخارجية، لأنها تشير إلى الموجودات الخارجية المدركة بالحس، وإذا سلمنا أننا ندرك القضية الكلية الخارجية فمن غير المعقول أن تكون أفراد الكلي الخارجي غير متناهية الأعداد.

نعم إذا افترضنا إننا ندرك الكلي على نحو القضية الحقيقية بمعنى (كل ما فرض موجوداً) كان من الممكن أن يفرض له من الافراد ما لا يتناهى عدداً، والفرق بين الكلي الخارجي والكلي الحقيقي أن الأول يشير إلى الافراد والمصاديق المتحققة بالفعل، والثاني يشير إليها على نحو القضية الافتراضية أي كل ما فرض منها موجوداً.

ولكن ما ندركه بالبداهة الأولية -وهو الحس والوجدان- هو الكلي الخارجي الذي يشير إلى الافراد والمصاديق، والألف واللام فيه تعريفية عهدية، بمعنى أنه يشير إلى الافراد المعهودة أي المدركة.

ومن الممتنع على حواسنا أن تدرك اللامتناهي واللامحدود، لأن الحواس لا تدرك إلا الحدود والقيود، فمن غير المعقول أن ندرك بحواسنا المحدودة أمراً غير محدود بالحدود والأبعاد المعروفة.

❖ كل معدود محدود

كما أن من غير المعقول أن ندرك عدداً من الأفراد لا متناهياً وغير محدد، فمن الممكن أن ندرك الفرد الواحد وندرك الثاني والثالث له والرابع، وهكذا، وفي كلها ندرك المحدود المعدود مهما كثر، ولا يمكن أن ندرك مالا يتناهى من الافراد، نعم يمكن أن نفترض له العدد والتكرار إلى ما لا يتناهى، ولكن ذلك مجرد فرض.

كما لا يمكن أن ندرك الشيء الواحد بلا حدود ولا قيود، نعم يمكن

أن نفترضه افتراضاً، وذلك بأن ندرك الموجود الخارجي بقيوده المعروفة، ثم ننتزع ونجرد، فنشير إلى زيد -مثلاً- مع قطع النظر عن لونه أو طوله أو هيئته أو حركته، ولكن ذلك مجرد فرض، وإلا فزيد لا يمكن أن يدرك بدون هذه القيود والحدود.

ولأجل ذلك قيل في الباري سبحانه وتعالى أنه لا يمكن أن تدركه الأوهام ولا تحيط به العقول، وانه لا يدرك إلا من خلال أثاره وأفعاله.

ويوضح ما ذكرناه في القضية الخارجية والقضية الحقيقية أننا نجد الأعداد قابلة للتكرار إلى ما لا نهاية، لكن المعدودات لا يمكن أن تكون غير متناهية، والفرق أن اللاتناهي في الأعداد يرجع إلى مجرد الفرض، بينما المعدودات هي المدركات في عالم الواقع.

❖ غير المتناهي لا يتجزأ

وبعبارة أخرى.. أن بين المحدود واللامحدود أو المتناهي واللامتناهي تمام الاختلاف والمباينة، فمن غير المعقول أن يكون احدهما كلاً والآخر جزءاً له، فلا يمكن أن تكون هذه الافراد والمصاديق -التي ندركها بالبداهة كما قلنا- جزءاً من مجموع هو غير متناه ولا محدود، كما لم يمكن العكس بأن نفترض أمراً هو غير متناه يجتمع مع غيره ليتألف منها مجموع مركب محدود.

أو فقل: انه لا يعقل في اللامتناهي أن يقبل التجزئة إلى أجزاء متناهية، كما لا يقبل التركيب، فما ندركه بالوجدان من هذه الموجودات المحدودة لا يمكن أن يكون جزءاً من اللامتناهي.

وبهذا الكلام يتضح أن سلسلة العلل والمعلولات في تقرير دليل

الحدوث المعروف عند علماء الكلام لا يمكن أن تكون غير متناهية مادامت أجزاؤها متناهية بحكم الوجدان، إلا على مجرد الفرض والاعتبار، نظير ما ذكرناه في الفرق بين العدد والمعدود، فلا يعقل أن تمتد سلسلة المتناهيات إلى مالا نهاية.

ولا يفرق في كل ما تقدم من بطلان اعتبار الموجودات غير متناهية بين أن تلحظ على نحو المجموعية، أي مفاد اسم الجمع، بأن نعتبرها اجزاءاً لمركب واحد، وبين أن تلحظ بمفاد الجمع، إذ كما لا يعقل أن تؤلف الأجزاء المتناهية مركباً مجموعاً لا متناهياً، كذلك لا يعقل أن يؤدي اجتماع الافراد المتناهية إلى بعضها وتكون أعدادها غير متناهية.

والسر في كل ذلك أن العقل البشري لا يمكن أن يدرك اللامتناهي بأي شكل من الأشكال، سواء على نحو الجمع أم على المجموعية، وبما إننا ندرك هذا العالم المحيط بنا فلابد أن يكون متناهياً.

❖ غير المتناهي من جهة دون أخرى

ويمكن القول ايضاً في إبطال التسلسل: إن من غير المعقول أن يكون اللامتناهي غير محدود من جهة واحدة ولكنه محدود من جهات أخرى، فلا يعقل مثلاً أن يكون لا متناهياً من حيث الزمان فقط، ولكنه متناه من حيثيات أخرى، كالمكان والحجم والوزن والحركة ونوعها وسرعتها، وغير ذلك.

ومن الواضح أن تسلسل العلل والمعلولات مبني على إلغاء حد الزمان فقط، مع بقاء الحدود الأخرى، لأن لكل حلقة من حلقات سلسلة العلل المذكورة حدودها الخاصة بها.

وبعبارة أخرى.. إن الدليل المتقدم الذي ينطلق من لحاظ القيود والحدود في الموجودات المدركة بالبداهة يصل بالنتيجة إلى ضرورة الاعتراف بقوة مطلقة فوق هذه الموجودات شاءت أن تكون على هذا النحو، إذ لا يستقيم الدليل إلا بالإقرار بالإرادة والمشيئة الإلهية للموجودات، وأنها أوجدت باختيار منه تعالى في أن تكون كذلك.

وإلا فلو فرض أن الموجودات لا يرتبط وجودها بإرادة واختيار من الخالق الموجد لها، كما هو مقتضى القول بالتسلسل الذي يرجع بالموجودات إلى عالم الأزل، لكان من المستحيل أن تكون مقيدة بالقيود المعروفة، إذ لا يبقى أي وجه مقبول يفسر وجود الشيء في هذا المقطع من الزمان دون غيره، وفي هذا الحيز من المكان دون غيره، وبهذه الخصوصيات دون غيرها، إذا كان بإمكانه أن يوجد نفسه بنفسه، كما قال الشاعر :

خلقت مبرأً من كل عيب كأنك قد خلقت كما تشاء

ونفس الكلام يجري فيما لو أمكن أن يوجد من غير سبب، أو يكون موجوداً منذ الأزل، أو نحو ذلك.

❖❖ وجه آخر لإبطال التسلسل

ويمكن أن يذكر لإبطال التسلسل وجه آخر، وحاصله: أنا نجد سلسلة العلل والمعلولات ترتبط حركتها بمقياس زمني، فزيد لا يمكن أن يوجد مالم يكن أبوه قد وجد قبله وبمدة محدودة من الزمن، تجتمع فيها مجموعة من العوامل المختلفة ليتحقق الوقت المناسب لوجود زيد، وهكذا الحال في أبيه بالنسبة إلى جده، وهكذا، فمن غير الممكن أن يوجد زيد قبل هذا الوقت أو يوجد بعده، وكل المعلولات يرتبط وجودها بالزمن المناسب

الذي تتوفر فيه كل العوامل التي تؤدي بمجموعها إلى حدوثها.

فلو فرضنا أن الزمن لا أول له لكان من المحال أن يوجد المعلول في الزمن الذي وجد فيه، إذ لا يمكن أن يفرض تحقق المراحل الزمنية التي لابد من توفرها لوجود المعلول مع كونها تمتد إلى سلسلة غير متناهية من حيث البداية.

❖ احتمال لا يطرحه العقلاء

وينبغي ملاحظة أن مناقشة احتمال التسلسل أو قدم العالم واثبات بطلانه، لم تظهر بشكل واضح في القرآن الكريم، والسنة النبوية وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، نعم ربما وردت الإشارة إليها قليلاً في بعض الموارد.

مما يعني أنه ليس احتمالا معتداً به مطروحاً عند العقلاء، وإنما هو بعيد عن الفطرة العقلائية، ولو كان كذلك لظهر الاحتجاج به عند الكفار والملحدين في بدايات دعوة التوحيد، مع كثرة المعادين والمناوئين لظهور الإسلام، وكذا غيره من الأديان الحقة في وقتها.

نعم ورد قول الدهرية أنه ما يهلكنا إلا الدهر، ومثلهم القائلون بالطبيعة في العصور المتأخرة، إلا أنهم لم يذهبوا إلى هذا الاعتقاد على أساس حجة أو دليل لهم على ذلك.

لأن من الواضح -وبحكم الوجدان- أن هذه الدعوى لا يمكن إقامة الدليل عليها، ولم نسمع من أي منهم أية إشارة إلى استدلال يمكن الاعتماد عليه بشكل ما لإثبات ذلك، بل ولا أي شاهد ولا أي مؤيد يدعو إلى القول بالتسلسل، ليكون طرحه طرحاً علمياً، أو مقبولاً عند العقلاء.

بل العكس هو الصحيح وهو أن العقلاء يجزمون ببطلان التسلسل

لمجرد الالتفات إلى حقيقة معناه، ولو فرض أنهم لا يجزمون به لم يكن لهم الحق في أكثر من الشك والتوقف.

مما يعني أن الاعتقاد بالدهر أو بالطبيعة فيه الكثير من التسرع والعجلة من دون أي حجة بينة، وإنما لمجرد الانصراف إلى ملاذ الدنيا وشهواتها والتنصل من المسؤولية، وقد أشار القرآن الكريم أكثر من مرة أنهم يخرصون، وان هم إلا يظنون ظناً، ونحو ذلك.

ثم إن القائلين بالشك لا يحق لهم الوقوف عنده في مقام الاعتقاد، والانصراف إلى غرائزهم وشهواتهم في مقام العمل، وكأنهم لا مسؤولية عليهم لمجرد أنهم في ريبهم يترددون.

بل اللازم عليهم إحراز الأمان من المسؤولية، إما بالجزم المستند إلى البرهان الكافي بعدم وجود الخالق، وعدم التكليف والمسؤولية حينئذ، أو بالإيمان به والإقرار له بحق المولوية، وإلا فالوقوف عند الشك لا يخلي ذمتهم من الحساب والعقاب.

وقد ورد في بعض الروايات محاجّة بعض الملحدين أنه إن كان الأمر كما نقول وهو كما نقول فقد نجونا وهلكت، وان كان الأمر كما تقول وهو ليس كما تقول فقد نجونا ونجوت.

الفصل الثاني

قدم العالم

عرف عن الفلاسفة القول بقدم العالم، وهو قريب من قول الدهرية، أو القول بالطبيعة، أو هو عينه، فربما يفرق بينهما بأن الدهرين أو الطبيعيين ينكرون العلة الأولى أو الخالق الأعظم والفلاسفة لا ينكرون.

إلا أن من غير المعلوم من مذهب الفلاسفة الأوائل أصحاب القول بقدم العالم أنهم يذهبون إلى الإقرار بالخالق أو الصانع، إذ لا ينسجم القول بقدم العالم مع الإيمان بالخالق كما هو واضح.

ولو فرض ثبوت ذلك عنهم، أي القول بقدم العالم مع الإيمان بالله تعالى، فإنما يتم ذلك مع تغيير مفهوم الخلق أو الإيجاد إلى ما يقرب من إنكاره أو نفيه، لأن افتراض كل من العلة والمعلول قديمين يرجع في الحقيقة إلى تغيير مفهوم العلية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وإلا فان مفهوم العلية المعروف هو الخلق والإيجاد بعد العدم، وهو لا ينسجم مع قدم المعلول.

والمعروف عند مؤرخي اليونان القديمة أن فلاسفتهم لم يكونوا مؤمنين بالمعنى المعروف من الإيمان في الأديان الإلهية.

❖ استدلالهم على قدم العالم

وعلى كل حال.. فقد قيل إن أقوى أدلتهم في هذا المقام وأهمها هو أنه إذا لاحظنا الواجب أزلاً في طرف، وجميع ما عداه ـ بحيث لا يشذ عنه شيء ـ في طرف آخر، فحينئذ إما أن يكون الواجب سبحانه علة تامة لشيء ما أم لا، وعلى الأول يلزم قدم ذلك الشيء المعلول ضرورة استحالة تخلف

المعلول عن علته التامة، وعلى الثاني توقف وجود الأثر ـ وهو العالَمَ ـ على شيء آخر، فهذا -مع كونه خلفاً،لأن المفروض إنا أخذنا العالم بحيث لا يشذ عنه شيء- يرد عليه: أن هذا الشيء إن كان قديماً فقد ثبت أيضا قدم العالم، وان كان حادثاً فلا بد له من مرجح حادث وإلا لكان الحادث غير حادث، ثم ننقل الكلام إلى ذلك المرجح الحادث في احتياجه إلى مرجح آخر حادث، وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم قدم العالم من وجود حوادث لا أول لها.

وان شئت فقل: إن العالم بما له من الشروط الحادثة المذكورة بحيث لا يشذ عنها شيء إذا لاحظنا الواجب إليه فهو إما علة تامة له أو لا ! الأول يثبت المطلوب، والثاني يوجب نفي وجود العالم ازلاً وأبداً(١).

❖ مناقشة الاستدلال

وأنت ترى.. أن الاستدلال بهذه الطريقة كما يجري في العالم بجملته بحيث لا يشذ عنه شيء كما قالوا، كذلك يجري في كل جزء من أجزاء الكون، كزيد أو عمرو، وهذه الشجرة أو هذا الحجر، أو نحو ذلك، فإننا إذا لاحظناه بمفرده نسبة إلى العلة الأولى فإما أن تكون تامة بالنسبة إليه فيلزم قدمه، أو يتوقف على شيء غيره فينتقل الكلام إليه، وهكذا.

فهو يؤدي في النتيجة إلى القول بقدم كل هذه الموجودات، وليس العالم بمجموعه فقط، ولكن ذلك كما هو واضح مناف لصريح الوجدان الذي لا يقبل الشك في أن هذه الموجودات في عالمنا الذي نعيش فيه حادثة، وأنها كلها كذلك، لا يفرق فيها بين أولها وآخرها، وأنها كلها بالنسبة إلى

---

(١) صراط الحق ١: ٣٢٥.

العلة الأولى على حد سواء.

والجواب عن الإشكال المذكور.. أنه لاشك ولا ريب في أن الخالق الأعظم جل شأنه تام القدرة منذ الأزل، غني لا يحتاج في إيجاد الموجودات وخلق المخلوقات إلى شيء، إلا أن وصف (العلة التامة) لا يصح انتزاعه إلا من حال ما بعد وجود المعلول، لأن الشيء لا يكون علة إلا إذا كان كذلك بالفعل، ولا يكون كذلك إلا إذا أوجد المعلول.

وذلك نظير ما ورد من أن صفات الخالق والرازق ونحوها هي من صفات الفعل، إذ لا يوصف بصفة الخالق إلا من كان خالقاً بالفعل، وليست هي من صفات الذات.

وكذلك صفة العلة فهي بمنزلة الخالق والرازق، لا يمكن اعتبارها من صفات الذات الأزلية، نعم صفة القدرة التامة من صفات الذات الأزلية، وهي مما لا مانع من أن يتخلف عنها المعلول.

❖ العلة الأولى موجبة أو مختارة

ويتفرع من هذا الكلام مسألة أن العلة الأولى موجبة أو مختارة، بمعنى أن الخالق الأعظم أو العلة الأولى يتصف بالمشيئة والاختيار في فعله، فان شاء فعل وان شاء ترك، أو أنه تام العلية لذاته دائم الفيض والخلق منذ الأزل، وعلى الأول يبنى القول بحدوث العالم، وعلى الثاني يبنى القول بقدمه.

ولكن وجود بعض الأشياء المحدودة والمقيدة بالزمان والمكان، والحالات المتغيرة دون غيرها، في وقت أو حالة دون غيرها، مع إمكان وجود غيرها وفي حالات وأوضاع أخرى، يدل على أن لا مخصص لها

بالوجود إلا الإرادة والمشيئة من الخالق الأعظم جلت قدرته[١].

ولولا تلك الإرادة التي خصصت بعض الممكنات بالوجود دون بعض، وفي بعض الأحوال دون بعض، كما لو كانت العلة الأولى موجبة، للزم أن يكون جميع ما يمكن فرضه من الممكنات موجوداً، وفي جميع ما يمكن فرضه من الحالات.

فالقول بقدم العالم المبني على إلغاء الإرادة الإلهية، سواء رجع إلى القول بالعلة الأولى الموجبة التامة العلية من الأزل، أم رجع إلى نفي العلة الأولى أصلاً، كما هو قول الملحدين والدهريين، يلزمه القول بأن العالم الموجود غير متناه من جميع الحيثيات، كالعدد والزمان والمكان، وغيرها، وذلك خلاف ما ندركه بالوجدان من المحدودية في هذا العالم.

بل على القول بأن العلة الأولى موجبة يلزم أن يتجه السؤال عليها، فان كونها لا تنفك عن الإيجاد والإنتاج هو نوع من المحدودية وقيد من القيود، وهو لا يليق بالصانع الأول، إذ لابد أن يكون هناك من اجبره وجعله كذلك.

ومن هذا الكلام يتضح الإشكال فيما يذكر من أن الوجود هو ترشح أو فيض من واجب الوجود على سائر الكائنات، وكل حسب قابليته واستعداده، باعتبار أن الموجودات لا تقبل أكثر من هذا النحو من الوجود.

لأن ذلك مبني على أن للأشياء ماهيات قائمة بذاتها قبل وجودها، وأنها حقائق ثابتة لا تقبل التغيير والتبديل، حتى إذا وجدت لم يمكن أن توجد بغير تلك الحقائق، وهو باطل لأن الماهيات هي مفاهيم تنتزع من

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٠٢.

الموجودات بعد ملاحظة وجودها، وقد تقدم بيان ذلك.

وكذلك.. ما يذكر من العقول العشرة، وأنها أول المخلوقات، ونظير ذلك من الكلام، لأن ضرورة تخصيص الخلق الأول بهذه العقول إن كان راجعاً لأمر في الخالق أدّى إلى إثبات العجز فيه (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) فيكون هو محتاجاً إلى خالق مقتدر.

وان كان راجعاً إلى المخلوقات، بحيث يكون في ذاتها ما يمنع من خلق غيرها قبلها، كان فيه ما تقدم، من أنه مبني على أصالة الماهية، وأن ذات الشيء أو ماهيته لها تحقق قبل وجودها، يمتنع تخلفه عند الوجود، بل أكثر من ذلك أنها تمنع من إيجاد غيرها، وكل ذلك لا يرجع إلى محصل، كما ذكرنا.

❖ الحدوث والقدم ذاتا

ونظير ذلك ما يذكر من معنى الحدوث الذاتي والقدم الذاتي، في مقابل الحدوث والقدم الزمانيين، حيث ذكروا أن الحدوث الذاتي هو كون الشيء مسبوقاً بالقدم المتقرر في مرتبة ذاته، باعتبار أن ذاته لا تقتضي الوجود، وإنما يستحق الوجود من غيره، فما بالذات أقدم مما بالغير، فهو مسبوق الوجود بالعدم لذاته، والقدم الذاتي خلاف ذلك[١].

وهذا المعنى كما يذكر مقرره مبني على أصالة الماهية، بمعنى أن ذات الشيء أو ماهيته لها نحو من التحقق مع قطع النظر عن وجوده، وان هناك تقدماً وتأخراً بلحاظ نفس الذات، مع قطع النظر عن الوجود.

وذلك خلاف الحق، لما ذكرنا من أن ماهية الشيء أو ذاته هي أمر

---

(١) نهاية الحكمة ٣: ٩٠١.

ذهني منتزع من مرحلة ما بعد الوجود المصداقي، وليس له واقع قائم بحد ذاته.

بالإضافة إلى أن تغيير معنى الحدوث من الحدوث الزماني إلى الحدوث الذاتي بهذا المعنى، يستلزم تغيير معنى السبق واللحوق، أو التقدم والتأخر، إلى معنى غير المعنى المعروف منه، كما يستلزم تغيير معنى العلية التي تتضمن معنى الإيجاد بعد العدم، أو الخلق، إلى معنى آخر بعيد عنه.

لان هذا المعنى من الحدوث الذاتي يراد به بيان العلاقة بين العلة القديمة والمعلول القديم، فهو ينسجم مع القول بقدم العالم، وأنت ترى أن العالم إذا كان قديماً فلا يصدق فيه معنى العلية والإيجاد، ولا التقدم والتأخر، ولا الحدوث ولا ما يرجع إليه.

❖❖ الحدوث والقدم بالحق

وأوضح منه الإشكال في معنى الحدوث والقدم بالحق، فيما ذكروه من أن الحدوث بالحق مسبوقية وجود المعلول بوجود علته التامة، باعتبار نسبة السبق واللحوق بين الوجودين، لا بين الماهية الموجودة للمعلول وبين العلة، كما في الحدوث الذاتي.

وذلك أن حقيقة الثبوت والتحقق في متن الواقع إنما هو للوجود دون الماهية، وليس للعلة وخاصة للعلة المطلقة الواجبة التي ينتهي إليها الأمر إلا الاستقلال والغنى، وليس لوجود المعلول إلا التعلق الذاتي بوجود العلة، والفقر الذاتي إليه والتقوم به، ومن الضروري أن المستقل الغني المتقوم بذاته قبل الفقير المتقوم بغيره، فوجود المعلول حادث بهذا

المعنى مسبوق بوجود علته، ووجود علته قديم بالنسبة إليه متقدم عليه[1].

والإشكال فيه.. أنه إذا كان حقيقة الثبوت والتحقق في الواقع إنما هو للوجود دون الماهية، والوجود واحد كما يقولون لا يقبل التعدد، فلا علة ولا معلول، ولا تقدم ولا تأخر، ولا غني ولا فقير.

ولو فرض تعدد الوجود فليست هناك أولوية لأحد الوجودين ليكون علة والآخر معلولاً، أو غنياً والآخر فقيراً، وهكذا.

هذا ولا ينبغي الريب في أن الرسالات الإلهية وخصوصاً رسالة الإسلام التي وصلنا الكثير من نصوصها وبياناتها لا تتحدث إلا عن خلق العالم وحدوثه، وهو من المسلمات فيها، كما أن قضية المشيئة والإرادة، وان الأمر بيده تعالى يفعل ما يشاء، ولا يفعل ما يشاء غيره، من المرتكزات الأساسية التي بنيت عليها مفاهيم الأديان بجملتها، واعتبرته أمراً مفروغاً مسلماً، وعليه قامت قضايا كثيرة منها، مثل العبادة والتكاليف الشرعية، والخوف والرجاء، والثواب والعقاب، والرحمة الإلهية، والتوبة وقبولها، واستجابة الدعاء والشفاعة، والبداء، وغيرها.

---

(١) نهاية الحكمة ٣: ٩٠٦.

الفصل الثالث

الاتفاق والصدفة

معنى حدوث الشيء اتفاقاً أو صدفة عند العرف واللغة حدوثه بشكل غير متوقع أو معدٍّ له من قبل، مثل أن يسقط حجر من شاهق فيتفق أن يكون تحته حيوان فيقتله من دون أن يكون ذلك متوقعاً أو معداً له من قبل.

ولكن هذا المعنى بعيد عن محل الكلام ولا يرجع إلى نفي السببية بأي شكل من الأشكال، لأن سقوط الحجر في الوقت الخاص وفي المكان الخاص له أسبابه الطبيعية التي اقتضته، ووجود الحيوان ايضاً له أسبابه الخاصة التي اقتضته، ومجرد أن ذلك لم يكن منتظراً ولا متوقعاً لا يعني أنه وقع من دون سبب.

❖ قانون العلية

وإنما محل الكلام من معنى الاتفاق والصدفة ما يرجع إلى نفي قانون السببية والعلية، فربما يلجأ البعض ممن لا يريد أن يؤمن بالتوحيد إلى التشبث باحتمال الصدفة والاتفاق، ويتساءل ما المانع من أن يكون الكون قد وجد من غير سبب؟ وما الدليل على قانون العلية؟ ونحو ذلك من الكلام.

وقد نفى بعض الحسيين التجريبيين علاقة العلية والمعلولية، استناداً إلى مذهبه في عدم الإيمان بغير ما هو حسي، نظراً إلى أن علاقة الضرورة بين العلة والمعلول مما لا يمكن إدراكها بالحس، كما هو معلوم، وقد تقدم.

ولكن احتمال حدوث الشيء من غير سبب يؤدي إلى فوضى شاملة، في كل العلاقات القائمة بين جميع الموجودات، ويلزم أن لا يبني الإنسان على أي شيء منها، بل يشمل ذلك حتى العلاقات المعرفية، ويلزم أن تتفكك جميع روابط الاستدلال والبرهان إذا أمكن طرح احتمال أن تحدث العلوم والمعارف في الذهن من دون روابط وثيقة بالاستدلال والبرهان.

ويكفي في هذه الفوضى قيام الاحتمال بعدم السببية في بعض الموارد دون بعض، إذ يسري الاحتمال إلى جميع الموارد حينئذ لعدم المرجح لبعضها على بعض، وينبغي أن يتوقف كل شيء.

بل لو فرض إمكان وجود الشيء لنفسه، أي من دون علة ولا سبب لما كان هناك من مرجح لوجوده في زمن دون زمن، أو في مكان دون مكان، ، أو حال دون حال، أو في عدد محدود، أو غير ذلك.

ويجري فيه ما ذكرناه من أن وجود الأشياء بهذا النحو المحدود، وبهذه القيود والخصوصيات، لا يمكن تفسيره إلا بالإرادة من الخالق الأعظم، الذي شاء لها أن تكون هكذا، ولو شاء أن تكون بنحو آخر لكانت كذلك.

وإلا فمع عدم الإرادة من الخالق الأعظم، سواء قلنا بالعلة الموجبة، أي بربط الحادث بالقديم لذاته أو لوجوده، لا بإرادته، أم قلنا بعدم العلة الأولى أي بالاتفاق، لكان اللازم إما عدم وجود المعلول على الإطلاق، أو وجوده غير مقيد بأي من الحدود والقيود المذكورة، لأن ترجيح بعضها على بعض لا يمكن تفسيره إلا بالإرادة والمشيئة من العلة الأولى.

المطلب الثاني

دليل النظام

تقدم الكلام في تقرير دليل الحدوث، وتقدم أنه ينطلق من ملا
المصاديق الخارجية للموجودات، وهي مدركة بالحس والوجدان، الذي لا يحتمل الشك والتردد في واقعيتها ووجودها على هذا النحو المدرك منها.

وذكرنا أن إدراكها مقيدة ومحددة بما هي فيه، من قيود الزمان والمكان والحركة والحجم والعدد وغيرها، كاف لطرح التساؤل عمن اختار لها هذا الوجود، وهذا الحال الذي هي فيه.

ولو فرضنا أن العقل البشري اطلع على عالم الوجود اطلاعةً عن كثب، فلم يجد فيه إلا مصداقاً واحداً، كحجرة أو شجرة أو أي شيء آخر، محدداً بحدود الحوادث، فإن التساؤلات المتقدمة كلها تجري فيه، وكان إدراكه كافيا للاستدلال به على وجود الخالق القادر المختار، الذي شاء له أن يكون على هذا النحو، وعلى ذلك جرى تقرير دليل الحدوث الذي تقدم ذكره.

ولكن الإنسان يدرك بالحس والوجدان، وبلا شك ولا ريب أنه يعيش في ضمن عالم مليء بالمفردات الكونية المتصفة بصفات الحدوث، المرتبطة بعضها ببعض بنظم وقوانين حاكمة عليه، وعلى جميع أجزائه، تنظمها وتضبط حركتها بما لا يسمح بأي خلل وأي انفراط فيها، **﴿لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾**[1]، ولاشك أن الإنسان كلما يتأمل في هذا النظم الكوني، المليء

---

(١) سورة يس: ٤٠.

بالعجائب، يزداد يقيناً ووضوحاً بوجود الصانع القادر المختار **﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾**(١).

ومن هنا فدليل النظام هو خطوة متقدمة على دليل الحدوث في الاستدلال على الصانع جل شأنه، لأجل زيادة الوضوح وتجلي الحال وقوة اليقين.

ولكن دليل النظام لا يخرج عن إطار دليل الحدوث بالتقرير المتقدم، لأن وجود شيء واحد مقيد ومحدد هو كوجود الأشياء الكثيرة المحيطة بالإنسان المقيدة بقيود الحوادث، لا فرق بينها وبينه **﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾**(٢)، نعم هو أكثر وضوحاً وأقوى دلالة من دليل الحدوث الذي يلاحظ فيه مصداق واحد.

ولكن دليل النظام يمكن أن يكون أكثر دلالة على إثبات الصانع فيما إذا لوحظ فيه أن بعض الموجودات في هذا الكون يكمل بعضها الآخر، بحيث يظهر أن خلق بعضها منظور فيه خلق البعض الآخر وكل منهما معدٌّ للآخر، مثل خلق الزوجين الذكر والأنثى، حيث أن في كل منهما جوانب لا تتم إلا بواسطة ما عند الآخر، فكل منهما مخلوق لأجل الآخر، وخالق كل منهما عالم بالمخلوق الآخر وعارف بما فيه، والقرآن الكريم يذكر آية خلق الزوجين في أكثر من موضع منه.

ومثل أن الإنسان يولد وهو اضعف ما يكون، فلا يستطيع مواصلة الحياة لو لا رعاية والديه وأهله، مما يعني أن خالقه خلقه على هذا النحو وهو يعلم أن له أهلاً يرعونه ويربونه، بل هو الذي أودع فيهم غريزة العاطفة

(١) سورة السجدة: ٧.

(٢) سورة لقمان: ٢٨.

والرحمة لأجل الحفاظ عليه، في حين أن كثيراً من الحيوانات تولد وهي أكثر قدرة على الاستقلالية، وتكون عاطفة الوالدين فيها أقل، وهكذا ﴿كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[1].

ومثل أن الجنين وهو في بطن أمه يأخذ من عنصر الحديد من دمها ما يكفيه لمدة سنتين، وهي مقدار حاجته بعد ولادته في مدة الرضاعة، التي يكون فيها لبن الأم خالياً من الحديد، ومعدته غير قادرة على هضم الحديد، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

بل ربما يكون الكون كله مرتبطاً ببعضه بمثل هذه الروابط والأواصر التي تدل بشكل واضح على أن صانع هذا الكون عارف بما يصنع، محيط مقتدر اختار لهذا الكون هذه الحال التي هو فيها، حسب حكمته وعنايته جل شأنه.

ومن ذلك يتضح أن دليل النظام يرجع إلى دليل الحدوث على ما تقدم تقريره، وكل منهما ينطلق من ملاحظة المصداق الخارجي للموجود المدرك بالحس، إلا أن أحدهما ينظر إلى المصداق الموجود في الخارج وحالاته الخاصة به، والآخر ينظر إلى الموجود بلحاظ علاقته مع الموجود الآخر.

ومن الواضح أن دليل النظام اشد وضوحاً واقوى دلالة على إثبات الصانع القادر المختار لمن يتأمل ويتدبر في هذا الكون العجيب، ونجد أن القرآن الكريم أحاديث أهل البيت عليهم السلام كثيراً ما تشير إليه وتدعو للتدبر فيه.

وربما جعله بعض الباحثين في علم الكلام من الأدلة على توحيد

---

(١) سورة الرعد: ٨.

الصانع، ولم يذكره في الدلالة على إثبات وجوده، ولكنه ـ كما ذكرنا ـ هو نفس دليل الحدوث مع تفصيل أكثر فيه، كما أن دليل الحدوث في نفسه كاف لإثبات التوحيد، كما سيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

نعم لا مانع من أن يكون دليل النظام أكثر وضوحاً واشد دلالة على التوحيد، كما كان أكثر دلالة على إثبات الصانع، كما ذكرنا.

المطلب الثالث

دليل الإعجاز

إذا كان وجود العالم المحيط بنا، المحكوم بنظم وقواعد ثابتة لا يمكن تجاوزها، دليلاً يستدل به على إثبات الصانع، على ما تقدم تقريره في دليل النظام، فلاشك أن خرق هذا النظام الطبيعي المجعول للأشياء يدل على أن من خرق هذا النظام هو نفس الصانع الجاعل له، وان من خلق الأشياء ووضعها بحدودها المعروفة هو القادر على نفيها وخرق الحدود وتجاوزها، لأن القادر على الفعل ايجاباً هو القادر عليه عدماً وسلباً.

فهذا الدليل هو وجه آخر من وجوه دليل النظام، أو هو عبارة أخرى عنه، والفرق بينهما أن دليل النظام يلاحظ فيه الجانب الايجابي من الكون المحيط ونظامه المدرك بالحس والوجدان، ودليل الإعجاز ينظر فيه إلى الجانب السلبي عندما يتم تعطيله ومخالفته، والقادر على الإيجاب هو القادر على السلب.

نعم هو أكثر وضوحاً وجلاءاً في الدلالة على الصانع، بسبب اعتياد الإنسان على العيش في ضمن النظام الكوني الطبيعي، فربما يتصور بأن هذا الحال لهذا الكون هو وضع طبيعي قائم لا حاجة له إلى صانع، كما جرى على ذلك الكثير من البشر غفلة وانسياقاً وراء المعتاد، أو تغافلاً وتنصلاً عن تحمل المسؤولية.

إلا أن الإنسان إذا واجه المعجز الخارق فستتجلى له قدرة الخالق الصانع، ويذعن لهذه الحقيقة الحقة في أن هذا الكون ليس من شأنه أو طبيعة حاله أن يكون كذلك، وإنما هو مجعول ممنوح له هذا الوضع، محكوم

به لا يمكن تجاوزه إلا من قبل خالقه وصانعه.

والظاهر أن في الإعجاز جانباً آخر، يجعل أثره في النفوس أقوى وأعمق عند الاستدلال به على إثبات القدرة الإلهية القاهرة، لما فيه من كسر حاجز الغرور والكبرياء في نفس الإنسان، وهو الحاجز الأقوى الذي يمنعه من الإذعان للحق والاعتراف به.

لأن كل شعور الإنسان بالقدرة والقوة والغرور معتمد على النظام الكوني الطبيعي الذي يعيش فيه، فإذا شاهد المعجز وعرف أن كل قوانين هذا الكون محكومة بما هو اقوى منها، فسيدرك في تلك اللحظة عجزه وضعفه أمام هذه القدرة، وان كل ما يشعر به من القوة وما يتبعها من الكبرياء والغرور كله ممنوح له، وأن هناك من هو قادر على سلبه منه كما تجلى أمامه بالوجدان، فهو أشبه بالصدمة النفسية التي تحطم غروره.

ولعل لأجل ذلك كان الدور الأهم في إثبات الأديان والرسالات الإلهية يرجع إلى المعجز، وكان هو الوسيلة الأكثر استعمالاً من قبل الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام لإثبات رسالتهم ودعوتهم الحقة.

بل هي حالة لا تزال قائمة مستمرة قوية الدلالة على العقيدة الحقة، أقوى من المناظرات وطرح البراهين والأدلة في أكثر الحالات، كما نشاهده في كرامات الأئمة الطاهرين عليهم السلام، في مقاماتهم وزياراتهم والنذور والاستجارة بهم، ونحو ذلك.

والمعروف في الأبحاث العقائدية أنهم يذكرون الإعجاز كدليل لإثبات النبوة، ولا يذكرونه لإثبات الصانع، جرياً على طريقة الأنبياء عليهم السلام في تقديم المعجز لإثبات صدق رسالتهم.

ولكننا إذا تتبعنا الموارد التي وقعت فيها المعاجز على أيدي الأنبياء عليهم السلام نجد أن في كثير من الحالات لا يكون المطلوب هو مجرد إثبات صدق النبوة مع التسليم بثبوت الخالق الأحد، وإنما تقدم المعاجز لمن هو منكر لأصل الإيمان بالواحد الأحد، كما جرى في قصة النبي موسى عليه السلام ومعاجزه التي قدمها أمام فرعون، وكذا غيرها.

والسر في ذلك ما ذكرناه في تقرير دلالة المعجز أنه يرجع إلى دليل النظام، لكن من حيثية أن واضع النظام الكوني وخالقه هو القادر على رفعه واختراقه، وكما يكون قيام النظام الكوني دليلاً على المهيمن القيوم المحيط بكل شيء فان خرق النظام الكوني تجسيد فعلي لتلك القدرة المهيمنة.

فواضع قوانين الزمان والمكان هو القادر على رفعها، كما في قضية عرش بلقيس، وجاعل النار محرقة هو الذي جعلها برداً وسلاماً على إبراهيم، والذي جعل البحر مغرقاً هو الذي جعله يبساً لموسى وبني إسرائيل، دون فرعون وقومه، ونحو ذلك.

فهو أدل وأوضح على المطلوب، ثم لا مانع من أن يدل على صدق الرسول بالإضافة إلى ذلك.

❖❖ دلالة المعجز

وعلى كل حال.. لاتتم الدلالة بالمعجز إلا بشرطين لابد من توفرهما معاً.

الأول: أن يكون خرقاً للنظام الكوني أو نظام العلية والمعلولية، أو لنواميس الطبيعة كما يقال[1]، التي ذكرنا أنها مجعولة من قبل الصانع، فخالق

---

(١) البيان في تفسير القرآن: ٣٣.

الأشياء هو الذي منحها نظامها وحركتها وسائر خواصها، والإعجاز هو تجلٍّ لقدرته تعالى في سلب ما أعطاها وتغييره لحالها.

وقد ذكر البعض في تعريف المعجزة أنها تتحقق بخرق العادة[١]، والظاهر أنه ليس صحيحاً، لان بين خرق العادة وخرق النواميس الطبيعية عموماً وخصوصاً من وجه، فما هو خلاف المعتاد قد يكون خارقاً للنظام الكوني وقد لا يكون، كأعمال السحر والشعبذة وما يفعله أهل الطرق والصوفية، وكذلك الأمور العلمية التي لم يعرفها الناس كالكيمياء والفيزياء ونحوها، وما هو خرق للنواميس الطبيعية قد يكون معتاداً عليه في بعض الحالات ، كبعض معاجز عيسى عليه السلام في إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وبعض معاجز سليمان عليه السلام، كمحاورة الطير وبساط الريح التي غدوها شهر ورواحها شهر، وقد لا يكون معتاداً عليه.

وما يمكن أن يستدل به منها خصوص ما كان خرقاً للنواميس سواء كان معتاداً عليه أم لم يكن.

وكأن السبب في ذكر خلاف العادة أن خرق النواميس الكونية لايمكن معرفته إلا بخرق ما اعتاد عليه الناس، وأنى لهم أن يعرفوا النواميس الكونية وخوارقها؟ فلهم أن يكتفوا بمجرد خرق العادة وشعورهم بالعجز عن الإتيان بمثله، ثم يعتبروه دليلاً لمدعي الرسالة.

ولكن الناس إذا لم يدركوا الفرق بين خلاف المعتاد وخرق النظام الكوني، ولم يلتفتوا إليه، فربما يعذرون في ذلك، كما يعذر الجاهل أو الغافل،

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٧٤، صراط الحق ٣: ٤٠.

وإلا فلو التفتوا إلى الفرق بينهما لم يجز لهم القبول من المدعي لمجرد أنه يأتي بما هو خارق العادة، مالم يثبت لديهم أنه خرق للنظام الطبيعي، ليكون ذلك دليلاً على أنه من صنع الخالق القادر المهيمن على كل شيء.

ولكن العلامة (قده) في شرح التجريد بعدما عرف المعجز بأنه خرق العادة اشترط شروطاً، **منها**: أن يكون ذلك من قبل الله تعالى أو بأمره، وهو يرجع إلى ما ذكرنا، إذ كيف يمكن أن يُعرَف أن الفعل صادر من قبل الله تعالى مالم يثبت أنه خرق للنواميس الكونية.

❖ السحر والشعبذة

وبذلك يتضح أنه لا يصح اعتبار ما يأتي به بعض أهل الدروشة والطرق الصوفية من الأعمال على أنه من المعاجز أو الكرامات، لأنها تدخل ضمن النظام الطبيعي، وليست هي خرقاً له ليدل على أنها من صنع الله تعالى، وشأنها شأن ما لو كان بعض الناس اعلم ببعض علوم الكيمياء والفيزياء ويأتي بخوارق لا يعرفها الناس.

وقد تطورت العلوم الحديثة إلى الحد الذي لو عرض بعض انجازاتها على الأجيال الماضية لكانت تدهشهم وتحير عقولهم، ولكن مجرد كون بعض الناس اعلم من بعض بأشياء من أسرار الطبيعة لا يعني أنه يمتلك المعجزة، ومن الواضح أن أعمال أهل الدروشة من هذا القبيل.

ويدل على ذلك أمور..

منها: أن أعمال الصوفية وأهل الدروشة، وكذلك أعمال السحرة والمشعوذين، لا تتحقق إلا بعد رياضات وتمارين وأعمال خاصة محددة يقومون بها فيصلون إلى نتائجها.

وهو باب مفتوح لكل من يريد الولوج فيه، فكل من يأتي بتلك المقدمات يصل إلى النتائج التي تناسبها، مما يعني أن كل ذلك يجري ضمن النظام الطبيعي وليس فيه خرق له، ولا مانع أن تكون في هذا النظام أمور لا يعرفها عامة الناس إنما يعرفها بعضهم بالتعلم والتمرين.

ولا يفرق في ذلك بين العلوم المادية كالفيزياء والكيمياء، التي قد تدهش الناس ببعض انجازاتها، وبين العلوم الروحانية، كأعمال السحر وتسخير الجن، وما شابهها، فكلها تتحرك ضمن النظام الطبيعي ومحكومة بنواميسه.

ومنها: أن أعمال الصوفية تتكرر على نمط واحد، فلديهم أعمال محددة خارقة للعادة تتكرر بشكل مستمر على أيديهم.

ومنها: أن القائمين بهذه الأفعال مقيدون بنظم وقواعد خاصة تحكمهم، لا يستطيعون تجاوزها من حيث المقدمات وطبيعة الأعمال والنتائج، ونحو ذلك، وقد نقل عن بعضهم أنه تجاوز هذه الضوابط فأصابه الضرر، كالاحتراق بالنار أو الموت أو غير ذلك، وهو يدل على أنها ضمن النظام الكوني وليست خرقاً له.

ومنها: أن القائمين بمثل هذه الأعمال هم من مذاهب وطوائف مختلفة ولها دعاوى متباينة، بل متعارضة في كثير من الموارد، فمنهم اليهود والمسيح والصابئة وأهل الطرق الصوفية وبعض السلفية الوهابية وغيرهم ممن لا دين له ولا عقيدة.

فلو كانت هذه الأعمال تدخل في باب الإعجاز الإلهي لزم أن تصح نسبة كل هذه المذاهب والادعاءات إلى الخالق الأعظم، وهي دعاوى

متناقضة في مضامينها وفي أهدافها.

❖ من خصائص المعجز

وفي مقابل ذلك.. نجد في المعاجز والكرامات التي جاء بها الأنبياء والرسل والأئمة المعصومون عليهم السلام أنها لم تأت من اناس تعلموا أو مارسوا التمارين والرياضات لتتحقق على أيديهم تلك الخوارق.

كما أن بعض تلك الأعمال الإعجازية لم تتكرر على أيديهم بشكل مطرد، ولا مانع من أن يكون بعضها يتكرر بشكل مطرد، كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص على يد عيسى عليه السلام إلا أن بعضها ليس كذلك، كشق القمر ورجوع الشمس، بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله والإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

كما أن معاجزهم عليهم السلام لم تقتصر على نحو معين، كما هي أعمال السحرة الذين لا يستطيعون أن يقدموا إلى الناس إلا ما كانوا هم يريدون أن يقدموه لهم، دون ما يطلبه الناس منهم، في حين ان معاجز الرسل والأئمة عليهم السلام ربما تأتي على نحو ما يريده الرسول والإمام عليه السلام وربما تأتي على نحو ما يطلبه الناس.

كما طلب الملأ من قريش من النبي صلى الله عليه وآله أن يدعو الشجرة حتى تنقلع بعروقها وتقف بين يديه، ثم طلبوا منه أن يأتي نصفها ويبقى نصفها، ففعل كل ذلك، كما ورد في بعض خطب أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، وكما طلب الحواريون المائدة من عيسى عليه السلام ففعل ذلك.

وربما يلاحظ في مثل هذه المعاجز أنها تتناسب مع عقول طالبيها واهتماماتهم، ولا تتناسب مع طبيعة اهتمام الرسول صاحب المعجز، مثل

عيسى عليه السلام، فربما لو ترك له أن يطلب معجزة لم يطلب المائدة مثلاً.

وكل ذلك يشير إلى أن فاعل هذا الإعجاز يمتلك القدرة المطلقة، لا المقيدة بنحو خاص، كما هي حال السحرة وأهل الطرق والشعبذة.

بل إن بعض المعاجز تقع بعيداً عن النبي صلى الله عليه وآله فهي لم تطلب منه، ولا ظهر منه التصدي لفعلها، بل لا يصح نسبة فعلها إليه عرفاً، فلا يقال هو الذي جاء بها، مثل قضية تكلم الذئب لأبي ذر رضوان الله عليه، فلا يصح نسبة فعلها إليه، وإنما يصح نسبتها إلى الله تعالى.

بل قد يظهر بعضها عند عدوه المدعي بخلاف دعوته صلى الله عليه وآله، مثل ما ظهر على يدي مسيلمة، وانه أمرّ يده على رؤوس صبيان بني حنيفة وحنّكهم، فأصابهم القرع واللثغ، وانه تفل على بئر قليل ماؤها ليكثر فغار جميع ما فيها من الماء[١]، فهي معجزة له صلى الله عليه وآله ولكنها لم تظهر على يديه.

وقد تظهر بعض المعاجز بعد وفاته، مثل ما يظهر في قبور النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام وفي النذور إليهم ونحو ذلك.

وربما يظهر من بعض الآيات الكريمة ما يشير إلى أن النبي صلى الله عليه وآله في بعض الحالات يطلب منه بعض المعاجز فيعترف بالعجز من قبل نفسه، ويذكر أن ذلك يرجع إلى الله تعالى يفعله متى يشاء.

وفي بعض الحالات يظهر على بعض الأولياء من المعاجز ما يضعه في إحراج شديد، كما حدث مع مريم عليها السلام، التي اعتبرت ما جرى عليها ابتلاءاً صعباً، حتى قالت: ﴿**يَالَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا**﴾[٢].

مما يعني أن المعاجز تحدث بإرادة إلهية مبتدأة منه تعالى، نعم قد تجري

(١) إعلام الورى بأعلام الهدى: ٢٧، الكامل في التاريخ ٢: ٢٥٥.

(٢) سورة مريم: ٢٣.

على يدي النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام فتنسب عرفاً إليه، وقد لا تجري على يديه فلا يصح نسبتها إليه، وإنما تنسب إلى الله تعالى، وتدل على صحة الدعوة وصدق الرسالة.

❖ مطابقة الدعوى

الأمر الثاني: ما ذكره في التجريد بعنوان مطابقة الدعوى[١]، أو يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة أو جارياً مجرى ذلك، كما في شرحه[٢]، واشترط في البيان أن يكون شاهداً على صدق الدعوى لمنصب من المناصب الإلهية[٣].

فيلزم أن يكون المعجز بحال بحيث يظهر منه عقلائيا الشهادة والدلالة على صدق الدعوى أو الرسالة، بحسب ظروف المكان والزمان ونوع المعجز وحال الدعوى المدعاة، ونحو ذلك.

أما لو حدث الخرق لنواميس الطبيعة من دون أن تكون هناك مؤشرات أو دلائل على قضية أو رسالة يراد تبليغها فلا يمكن الاستفادة منه بشيء، وإنما يكون لغزاً محيراً تقف عنده العقول بانتظار من يكشف سره في يوم من الأيام، شأنه شأن ما يذكر من نزول الأطباق الطائرة أو مثلث برمودا، بناءاً على صحة ذلك، فانه ونظائره تبقى اسراراً غامضة، يوكل أمرها إلى وقت آخر.

وبهذا يمكن الإشكال على أهل الدروشة والصوفية في دعواهم أن

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٧٤.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٧٥.

(٣) البيان في تفسير القرآن: ٣٣.

ما يأتون به من الخوارق يدخل في باب المعاجز والكرامات، لأن هؤلاء ليست لهم دعاوى واضحة أو رسالة يدعون الناس إلى العمل بها، كما يدعو أصحاب المذاهب إلى مذاهبهم، وإنما هم يقبلون جميع المذاهب والطوائف، وليس لهم من هدف إلا دعوة الناس إلى جلسات الذكر، واعتبار مشايخهم أولياء لله تعالى، من دون أن يعتبروا ذلك تكليفاً من الله يجب على الناس العمل به.

وليست تلك قضية تستحق المعجزة أو الكرامة ما لم تكن هناك رسالة إلهية يطلب من الناس الاعتقاد بها والعمل بمضمونها، وأما ذكر الله تعالى فهو حسن على كل حال، وهو أمر يشترك فيه جميع المذاهب الإسلامية، ولا يختص بالصوفية وأهل الدروشة.

بل تقدم أن مثل هذه الأعمال الخارقة للعادة تصدر من أصحاب العقائد المتناقضة، فلو كانت ترجع إلى الله تعالى لزم أن تكون كل تلك المذاهب صحيحة ومقبولة من الله تعالى.

❖ المرجع في دلالة المعجز

هذا والمرجع في دلالة المعجز وشهادته على صدق الدعوى هو الفهم العقلائي، بحيث تكون نسبة المعجز إلى القضية المدعاة مقبولة عقلائياً، ولا يكون فيها ادعاء بالباطل أو تحميل الأمر أكثر مما يتحمل، كما في مثل دعوى السامري أن عجلاً جسداً له خوار يكفي للدلالة على أنه إله، إذ ليست هناك أية علاقة يمكن أن تكون مقبولة عقلائياً بين أن يكون له خوار وان يكون إلها، نسأل الله تعالى أن يعصمنا من الفتنة.

فان من يعتقد بعلاقة هذه الدعاوى بتلك المعاجز غير معذور لا عقلاً

ولا عقلائياً، ولكن معجزة ظهور السيدة المحجبة بالحجاب الإسلامي ذات المسبحة باسم (فاطمة) في البرتغال في أوائل القرن الماضي، تكفي للدلالة على صحة الإسلام رغم الفاصل الكبير زماناً ومكاناً.

وكذلك ظهور الكرامات والمعاجز على القبور وفي النذور، وفي استعمال تربة الحسين عليه السلام للشفاء، ونحو ذلك، يكفي للدلالة على منزلة أصحابها عليهم السلام وصدق قضيتهم وان لم يكونوا احياءاً ظاهرين.

وكذلك ظهور مثل القرع واللثغ وغور البئر على يدي مسيلمة الكذاب كاف للدلالة على صحة دعوى الإسلام رغم انقطاع المسافة بينهما وهكذا.

والمرجع في كل ذلك إلى الفهم العقلائي كما ذكرنا بحيث يكون المعتقد به غير مقصر ولا يكون مؤخذاً، دون ما إذا حمل الأمر أكثر مما يستحق.

وربما يكون في المعجز ما يكفي للدلالة على المدعى حسب الموازين العقلائية، إلا أن الإنسان يعمد إلى تحريفه وتحويله بعكسها، فانه يكون مقصراً ومؤاخذاً، كما في دعوى معاوية عندما تحقق المعجز بصدق إخبار النبي صلى الله عليه وآله بمقتل عمار رضي الله عنه وانه تقتله الفئة الباغية، حيث قال: إنما قتله من أخرجه[1]، والله تعالى هو العاصم والهادي إلى سبيل الرشاد.

وقد تبين بما تقدم.. أن الأدلة الثلاثة المتقدمة ترجع إلى أمر واحد، وتختلف ببعض الحيثيات فيما بينها، إلا أنها في كل مرحلة منها تكون أجلى وأوضح من المرحلة الأسبق فيها، فدليل النظام هو أكثر تجلياً للحقيقة واستيضاحاً لها من دليل الحدوث، كما أن دليل الإعجاز هو أكثر وضوحاً من دليل النظام، وأقوى اثراً في النفس للدعوة إلى الإيمان.

(١) وقعة صفين: ٣٤٣.

المطلب الرابع

الإيمان واليقين

وهناك مرحلة رابعة يكون الإنسان فيها أقوى يقيناً وبصيرة في الإيمان بالله تعالى وقدرته، وهي المرحلة التي يبدأ الإنسان في التعامل مع القدرة الإلهية والتعاطي معها على أنها حقيقة واقعة، بالطلب والدعاء وتوقع الاستجابة، أو بالعبادة والطاعة وسائر أعمال الخير التي يتوقع ترتب الأثر عليها في الدنيا، كالصدقة تدفع البلاء، والاستغفار يورث سعة الرزق والولد، أو في الآخرة، كتوقع المغفرة والتوبة.

وذلك حيث يكون الإنسان في حالة خوف ورجاء فعليين، ويتحول ذلك إلى دواعي نفسية تحكم سلوك الإنسان وتضبط حركاته وسكناته.

ولا يكون الخوف والرجاء إلا حيث يكون الإنسان على يقين فعلي بوجود الخالق القادر، الذي خلق الكائنات وكل الأشياء، وسيّرها في نظام خاص بقدرته ومشيئته، وأنه القادر إذا شاء أن يفعل كل شيء متى شاء، موافقاً للنظام الطبيعي الذي هو تابع لإرادته بالفعل، أو خارقاً له، وكل ذلك بقدرته تعالى، ولذلك فهو يرجو منه كل شيء ويخاف منه في كل شيء.

وكلما ازداد إيمان المرء بالله ازداد خوفه ورجاؤه، ولا يكمل إيمان العبد حتى يتساوى عنده الخوف والرجاء، فإن غلبة أحدهما على الآخر -كما إذا ركن الإنسان إلى الرجاء وأمن من مكر الله تعالى، أو ركن إلى اليأس من روح الله ورحمته- ترجع في الحقيقة إلى عدم الإيمان بالإرادة المطلقة، أو تجاهلها والتغافل عنها، فيعتبر الإنسان نفسه وكأنه قد وصل إلى مرحلة من العلم ببعض الحدود لتلك الإرادة، فهو يجزم بان الله لن يريد به خيراً،

أو لن يريد به سوءاً ابداً، إذا وصل إلى مرتبة معينة إما من المعصية أو من الطاعة.

ولعل ذلك يفسر ما ورد من: أن من اكبر الكبائر الأمن من مكر الله واليأس من روح الله[١]، وفي مقابل ذلك ورد: أنه ما عبد الله بشيء مثل البداء[٢]، لأنه يتضمن الإقرار التام بالإرادة الإلهية المطلقة.

وعلى كل حال.. فهذه المرحلة الرابعة يكون العبد فيها اشد يقينا، واقوى بصيرة من المراحل المتقدمة، ولكنها لا تدخل في باب الأدلة والبراهين العلمية لإثبات الخالق، وإنما هي مرحلة العمل والتعاطي مع الواقع بعد العلم والاعتقاد به.

وتدخل فيها حالة التوسل بالأئمة والأولياء والنذر والتبرك بهم، ونحو ذلك، فإنها تبتني على اليقين التام، والرجاء والخوف الحقيقيين من الله تعالى بواسطة التبرك والتقرب بأوليائه عليهم السلام.

إذ لو لا اعتقاد المؤمنين بأنهم عليهم السلام اقرب الناس إليه وأنهم عباده المكرمون الذين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، ولولا الاعتقاد بالهيمنة الإلهية المطلقة وقبوله لشفلعتهم واستجابته للدعاء لم يكن هناك من وجه عندهم للتقرب بهم إليه تعالى، والتوسل والتبرك والاستشفاء وطلب الحاجة ودفع البلاء، ونحوه.

فان كل ذلك مبني على اليقين التام بالقدرة الإلهية المطلقة على الاستجابة في تلك المشاهد المشرفة، فهو نوع من التعاطي مع الحقيقة الإلهية الكبرى على أنها حقيقة قائمة.

---

(١) بحار الأنوار ٧٦: ص١٢.

(٢) الكافي ١: ص١٤٦، باب: البداء حديث: ١.

وذلك هو حال المؤمنين أعزهم الله، في ادعيتهم وتوسلهم ونذورهم لمشاهد الأئمة الطاهرين عليهم السلام، وهم يتوقعون الإجابة بالفعل لشدة إيمانهم، ولو فرض أنه لم يستجب لهم فإنهم يعتقدون أن المدعو والمرجو وهو الله سبحانه وتعالى لم يشأ أن يفعل ذلك لحكمة هو اعرف بها، أو لأن الإنسان يشعر في نفسه أنه مذنب ومقصر، وكل ذلك يرجع إلى الإيمان الحقيقي الفعلي، وان كان الناس يتفاوتون في هذا الأمر، والثبات عليه، في مراتب كثيرة وبحسب الظروف المختلفة التي يمرون بها.

وأعلى من هذه المرحلة في الإيمان حالة التعاطف والحب والولاء وتبادل المشاعر مع أولياء الله تعالى لمجرد أنهم أولياؤه، حيث يفرحون لفرحهم ويحزنون لحزنهم، ويعتقدون في مقابل ذلك أنهم عليهم السلام ايضاً يحبون شيعتهم يفرحون ويحزنون لهم.

والظاهر أن هذه المرحلة بمراتبها ودرجاتها الكبيرة هي أعلى مراحل الإيمان، والمهيمنة عليها، ولذلك جعلها الله تعالى اجراً للرسالة.

نسأل الله تعالى الإيمان والبصيرة والثبات على ولاية محمد وآل محمد صلى الله عليه وآله، وأن يحيينا محياهم ويميتنا مماتهم، إنه أرحم الراحمين.

المبحث الثالث

في الصفات

بعد الانتهاء من الكلام في إثبات الخالق، جرت طريقة المتكلمين على الكلام في إثبات وحدانيته تعالى، والاستدلال عليها، والرد على القائلين بالشريك من الثنويه أوغيرهم، وإفراد الكلام في ذلك عن الكلام في سائر الصفات من العلم والحياة والقدرة وغيرها.

وكأن الكلام هنا يختلف عن الكلام هناك، ولكن الصحيح أن الكلام فيهما يندرج في إطار واحد، سواء صح اعتبار الوحدانية من الصفات الإلهية اصطلاحاً، أم لم يساعد الاصطلاح على اعتبار ذلك، وسيتضح ذلك أكثر فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

فهنا مطالب

المطلب الأول

ما يصلح للدلالة على الصفات

قبل الدخول في مباحث الصفات لابد من التوقف والبحث عما يصلح من الأدلة لإثبات صفات الخالق، باعتباره موجوداً منزهاً عن كل الحوادث وعن كل ما يستلزم النقص في ذاته جل جلاله.

والظاهر أن الاستدلال على صفات الخالق وسائر شؤونه ينحصر في طريقين..

الأول: الدليل الذي تم به إثبات الصانع من دليل العقل، فانه يمكن أن يكون هو المرجع في إثبات سائر الأمور التي تتعلق به تعالى، كما كان هو المرجع في إثبات وجوده اصلاً، فهو لا تقتصر دلالته على مجرد وجوده حتى نحتاج إلى دليل آخر لسائر الصفات، وإنما يثبت وجوده بنحو معين يقتضي كونه هو الإله المنزه عن النواقص، وعن كل صفات الحوادث.

وقد اشرنا فيما مضى إلى أننا لا نبحث عما يبحث عنه علماء الفيزياء والطبيعة من العلة الأولى، كالانفجار الأول مثلاً، لأن ذلك لا يخرج بنا عن دائرة التساؤلات الفطرية الأولى، إذ ما هو الفرق بين الحادث الموجود الأول والمادة الأولى والانفجار الأول وغير ذلك وبين الحوادث والموجودات الأخيرة في عالم التكوين؟ وهي كلها بحاجة إلى الخالق الصانع الذي أراد لها أن تكون كذلك.

وإنما نبحث عن الخالق أو الصانع الأول لكل هذا الكون المحيط بنا، فإذا ثبت بالدليل العقلي وجوده فقد ثبت مفهوم (الإله)، المنزه عن كل

حالات الحوادث، وصفاتها وشؤونها، ويكون نفس الدليل الذي يثبت به وجوده وافياً بالدلالة على معنى التنزيه عن كل نقصٍ فيه سبحانه وتعالى.

وإذا تأملنا في كلام المعصومين عليهم السلام التي تتعرض للكلام في الله سبحانه وتعالى عندما تتحدث عن تنزيهه المطلق نجد أن كثيراً منها يستند في ذلك إلى الدليل العقلي الذي يتم به إثبات وجوده، لأن نفس الدليل الذي يثبت الوجود يثبت تنزيهه تعالى وتقدس، كما ذكرنا.

الطريق الثاني: يمكن الاستفادة فيما يتعلق بشؤون الباري تعالى وصفاته من النصوص المنقولة عن المعصوم عليه السلام، الذي نؤمن بكمال علمه وصدقه في الحكاية عن الغيب الإلهي، ولا نشك في ذلك، وأجلّ النصوص الشرعية هو النص القرآني الشريف.

وقد تقدم منا تفصيل الكلام في كيفية الاستفادة من المنقولات الشرعية في أبواب العقائد، واشرنا إلى أن هذه النصوص وان كانت منقولة عن الصادق المعصوم إلا أن قسماً كبيراً منها مبتلى بمشاكل السند والدلالة، وذكرنا أن التقسيم المعروف للأخبار إلى ما هو حجة ومعتبر شرعاً وما ليس كذلك لا ينفع في باب العقائد، وإنما ينفع في أبواب الفقه وبيان الحلال والحرام والأحكام الشرعية، لأن جعل الحجية لا يصح إلا فيما يترتب عليه العمل، ولا يجري ذلك في العقائد، وقد تقدم تفصيل ذلك.

وإنما يصح تقسيم هذه النصوص إلى ما هو قطعي المضمون بصحة صدوره عن المعصوم وتمامية دلالته، والى ما هو ظني المضمون، للظن بصحة صدوره أو بتامية دلالته، أو بهما معاً، والى ما هو محتمل المضمون، للشك في الدلالة أو الصدور، إذ يكون بمثابة القياس البرهاني الذي يتألف

من مقدمات فعلية، كما ذكرنا ذلك بشكل واف.

وان كلاً من هذه الأقسام يمكن الاستفادة منه في باب العقائد، فيجب الاعتقاد به على نحو اليقين والجزم في الأول، وعلى الظن في الثاني، وعلى الاحتمال في الثالث، بمعنى أنه يدعه في خانة الاحتمال، ولا يجوز إنكاره إلا إذا قام الدليل القطعي على نفيه، فلا يكون محتملاً وإنما يكون مقطوع العدم حينئذ.

وهناك الكثير من الآيات الكريمة والأخبار الشريفة تتحدث عن الكثير من شؤون الغيب الإلهي، مثل العرش والكرسي واللوح والقلم والبداء والقضاء والقدر، وبعض صفاته، مثل البر والرؤوف والعطوف، وانه يحب ويبغض، ويرضى ويغضب، وانه جميل يحب الجمال، وغير ذلك، مما هو كثير كما لا يخفى.

❖ التسليم للنصوص

ويجب أخذ هذه المضامين من النصوص بالقبول والتسليم، ولكن لا على النحو الذي يتنافى مع الدليل العقلي المتقدم، الذي يقتضي تنزيهه عن كل صفات التغير والحدوث، خصوصاً وان هذه النصوص بهذه المضامين قد وردت عمن أشار هو بنفسه إلى معنى التنزيه المطلق وأوضحه، بل أفاض وأكثر من الحديث عنه، مما يعني أنه لا يمكن أن يريد بها المعاني التي ترجع إلى صفات التغير والحدوث، التي لا تليق بشأنه تعالى، وإنما تليق بالمخلوقات.

ولكنه وفي نفس الوقت الذي اكثر فيه من الحديث عن التنزيه ذكر هذه الأمور وغيرها مما يتعلق به تعالى، وذلك يقتضي منا التسليم والقبول منه بعد

إيماننا بعصمته وصدقه، ولكن بعد ملاحظة جميع الحيثيات التي لها علاقة بفهم المراد، ومنها الدليل العقلي المذكور، ومنها كلمات المعصوم عليه السلام الأخرى، التي ترد في مقام شرح المراد من هذه النصوص أو تنفع في بيان المراد.

وفي بعض هذه الأوصاف المذكورة في النصوص عن المعصوم ما يلزم على المكلف أن يرتب عليه الأثر العملي أو شبه العملي، فذكر الرأفة والعطف من الله تعالى يقتضي على العبد أن يستجيب له بالعواطف والمشاعر الوجدانية بالمقابل، وذكر الحب والبر يقتضي على العبد أن يرد عليه بالحب والولاء بالمقابل، وذكر الغضب يقتضي الحذر، وذكر أن الله جميل يترتب عليه أنه يحب من عبده التجمل، وعلى العبد أن يرتب الأثر لذلك.

المطلب الثاني

أقسام الصفات

ذكر البعض أن صفاته تعالى تنقسم إلى ثبوتية كالعالم والقادر، وسلبية تفيد معنى سلبياً، مثل ليس بجاهل وليس بعاجز وليس بجوهر، ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالعالم، وإضافية كالقادرية والعالمية، وتنقسم الحقيقية إلى حقيقية محضة كالحي، وحقيقية ذات إضافة كالعالم بالغير(١).

وذكر غيره أن جميع صفاته تعالى إما حقيقية محضة، وهي مالا يعتبر في ثبوته له تعالى لحاظ شيء آخر، مثل الحياة والوجوب والحقية مثلاً، فهو حي واجب حق، بلا لحاظ أمر آخر يتوقف عليه صدق هذه الصفات وأمثالها.

وإما إضافية محضة وهي ما لا تحقق له إلا بعد وجود شيء آخر، كالرزق والخلق والرحمة وغيرها، فإنها لا تثبت إلا إذا كان هناك مرزوق مخلوق مرحوم.

وإما حقيقية ذات إضافة، وهي ما لا يتوقف مفهومه على شيء آخر، وليس الإضافة مأخوذة في واقعها إلا أنها تعرض له، وان شئت فقل: إن تحقق هذا القسم من الصفات غير موقوف على أمر ثان، لكن ترتب أثرها لا يكون إلا به، كالقدرة مثلاً، فان أصل تحققها له تعالى لا يحتاج إلى شيء آخر، فليست الإضافة معتبرة في مفهومها لكن اثر القدرة لا يتنجز إلا بوجود مقدور.

---

(١) بداية الحكمة: ٢٠٠.

وإما سلبية، وهي ما يعتبر في مفهومها السلب، كالبساطة والتجرد والوحدة والغنى وأشباهها، إذ الأول سلب التركيب، والثاني سلب المادة وعوارضها، والثالث سلب الشركة، والرابع سلب الفقر، وهكذا، فهذا القسم وإن كان على صورة الثبوت لكنها من النفي حقيقة، على حد سلب الجسمية، والمعاني، والرؤية، والحلول، والاتحاد، وغيرها، من الصفات السلبية ظاهراً وواقعاً.

ثم يقال للقسم الأول والثالث الصفات الذاتية والصفات الكمالية، ويعبر عن القسم الثاني بالصفات الفعلية، والصفات الاضافية، والصفات الجمالية، وهنا قسم آخر لم يذكروه وسميناه بالصفات المدحية، ويسمى الجميع الصفات الثبوتية، وأما القسم الرابع فيقال له بكلا نوعيه الصفات السلبية، والصفات الجلالية، والصفات التقديسية[1].

ولكن الكلام في صفاته تعالى ينبغي أن يكون من حيثيتين مختلفتين..

الأولى: صفاته في واقع الحال وكما هي في نفس الأمر، بمعنى ما هو عليه تعالى في مقام الثبوت أي مقام الواقع.

الثانية: الصفات بمعنى الأسماء والنعوت والمعاني التي يطلقها بنو البشر في شأنه تعالى، أي مقام التوصيف من البشر لشؤونه تعالى ضمن حدود مفاهيمهم ومدركاتهم، فالمقام مقام الإثبات أو مقام البيان.

وبين المقامين فرق واضح لأن مقام الواقع والثبوت غير مقام المعرفة والإدراك أو مقام التوصيف والبيان، وخصوصاً فيما يتعلق بشؤونه جل وعلا.

---

(١) صراط الحق ١: ١٣٢.

لأن العقل البشري إذا كان قادراً على إدراك عوارض وصفات الموجودات المادية المحيطة به فلأنه يدركها بواسطة الحس، فهو يدرك الأبيض بواسطة البصر، ويتلمس الخشن بواسطة اللمس، وهكذا.

أما بالنسبة إليه تعالى فالأمر مختلف جداً، لأن حواس الإنسان لايمكن أن تصل إليه، ولايمكن أن تؤدي إلى العقل أي صورة عنه، فلابد أن يكون انتزاع العقل للصفات التي يطلقها عليه ناشئاً من مناشيء أخرى غير الحس، كالأدلة العقلية أو النقلية، كما ذكرنا.

❖❖ مقام الواقع

أما المقام الأول فالظاهر أن ما تحدثت به الروايات والنصوص الشرعية، وأكثرت من الحديث فيه من نفي الصفة عنه تعالى لشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، وكذلك النهي عن التفكر في الصفة، وغيره، إنما يراد به الحديث عنه، إذ ليس في مقام الواقع بالنسبة إليه تعالى أي معنى من معاني العروض، وحلول الحالات والصفات الزائدة عن الذات، وما يترتب على ذلك من التركب والتغير ونحوه.

وهذا المعنى يقتضيه حكم العقل، كما تقتضيه النصوص بشكل واضح ومتواتر، والنصوص لم تتحدث في هذا الباب بغير ما يقتضيه حكم العقل، وكلها تؤكد التنزيه المطلق، ونفي أي نوع من أنواع التركب والتغير، وغيرها من معاني الحدوث.

❖❖ امتناع إدراك الصفة

ومن هنا فلا يمكن للعقل البشري الإحاطة بحقيقة صفاته تعالى، كما

لم يمكن له الإحاطة بحقيقة ذاته، إذ ليس من المعقول أن تكون الذات غير قابلة للإدراك، وتكون صفاتها قابلة للإدراك.

بل إن نفس السبب الذي اقتضى امتناع تصور ذاته تعالى، والاطلاع على حقيقته بالنسبة إلى العقل البشري، يجري في الصفات على حد سواء، وذلك أن العقل البشري لما كان مخلوقاً مجعولاً من قبل الصانع تعالى، مقيداً بنظام تكويني مجعول له في كل حركته لا يمكنه اختراقه، كما لم يمكن لأي حادث مخلوق أن يتجاوز حدوده التي جعلت له، فمن غير المعقول أن يمكنه إدراك الواحد الأحد المطلق عن كل قيد والمنزه عن كل نقص وحد، كما لم يمكن إدراك صفاته التي لا يمكن أن تكون مقيدة ومحدودة بأي شكل من الأشكال.

على أن العقل البشري لا يرتبط مع العالم الخارج عنه إلا بواسطة الحس، حتى قيل عن (ارسطو) أن من فقد حساً فقد فقد علماً، ولو فرض تعطل كل أجهزة الحس أو انقطاع اتصالها بالعقل لتعطلت كل حركة العقل.

ثم بعد أن يدرك المحسوسات يمكن أن يلاحظ المشتركات فيما بينها فينتزع العناوين الكلية، أو يلاحظ العلاقات فيما بينها، فينتزع الإضافات والنسب، كالسببية والجزئية، والقبلية والبعدية، ونحوها، أو يؤلف الصور الخيالية المنتزعة من المحسوسات، ونحو ذلك، فهو لا يستطيع أن يخرج عن إطار المحسوسات وما ينتزع منها.

ولأجل ذلك امتنع عليه إدراك ما هو مطلق ومنزه عن الحدود والقيود، وذلك يجري في الذات كما يجري في الصفات على حد سواء، وهذا

من إفادات سيدنا الجدقُدِّسَ سِرُّهُ كان يذكره باهتمام، وينقله عن بعض الطلبة الفضلاء في مذاكراته معه حول هذا الموضوع.

وأوضح الصفات وأكثرها تناولاً عندنا وتداولاً فيما بيننا هي الوحدانية، والاعتقاد بها من أهم ما يرتكز عليه الاعتقاد الديني، ولكننا عند التأمل فيها نجد أن ما تفهمه عقولنا من معنى الواحد لا يمكن أن يجري عليه تعالى، لأننا لا ندرك من ذلك إلا معنى المحدودية في العدد، الذي يتألف منه الاثنان والثلاثة وغيرها.

وعلى ذلك جرت الرواية المشهورة المروية عن الإمام أمير المؤمنينعليه السلام في بيان ذلك، التي يذكر فيها أن قول القائل واحد يقصد به باب الأعداد فهذا مالا يجوز، لأن مالا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، وكذلك قول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا مالا يجوز عليه لأنه تشبيه وجل ربنا عن ذلك، ويجوز فيه قول القائل هو واحد ليس له في الأشياء شبه، وقول القائل انه عز وجل احدي المعنى، يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عز وجل[1].

فرجع معنى الواحد أو الأحد فيه تعالى شأنه إلى معنى التنزيه المطلق، الذي لايمكن أن تحيط به العقول، وإنما تثبته على الطريقة المشهورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، طريقة الخروج عن الحدين، حد التعطيل وحد التشبيه[2].

---

(١) التوحيد: ٨١.

(٢) التوحيد: ١٠٤.

❖ المراد من عينية الصفات للذات

ومن هنا يتضح أن ما هو المشهور من القول بعينية الصفات للذات لابد أن يراد به هذا المعنى من التنزيه المطلق، الذي ينتفي فيه كل شؤون الحوادث، من التركب والتغير وعروض الصفات وحلولها، ونحو ذلك.

ولا يصح أن يراد به ما هو ظاهره من أن ذاته تعالى هي عين الاحدية، أو عين العلم، أو عين القدرة، ونحو ذلك، حيث يكون مثل العالم والعادل وغيرهما من الصفات الجارية عليه وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد، وان اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ، حيث أنه بنحو العينية فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره[1].

وأن صدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى على ما ذهب اليه أهل الحق من عينية صفاته يكون على الحقيقة، فان المبدأ فيها وان كان عين ذاته تعالى خارجاً إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً[2].

ومن الواضح لدى المتأمل في اخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام وسائر النصوص الشرعية، أنها لا تشير لا من قريب ولا من بعيد إلى هذا المعنى من عينية الصفات للذات، بحيث يكون العلم والحياة والقدرة وغيرها بهذا المعنى المعروف هو عين الذات المقدسة.

وانما انصب الاهتمام فيها على التأكيد على التنزيه المطلق فيه تعالى،

---

(١) كفاية الأصول: ٥٧.

(٢) كفاية الأصول: ٥٦.

وخلوّه من كل ما هو من شأن الحوادث، ومن ذلك عروض الصفة عليه أو حلولها فيه، وان من كمال توحيده نفي الصفات عنه، لشهادة كل موصوف أنه غير الصفة.

وقد اشار الشيخ المجلسي‌ﷺ إلى هذا الأمر في بحار الأنوار(١).

❖ مقام البيان

أما المقام الثاني وهو مقام التوصيف أو إطلاق الوصف وانتزاعه بالنسبة اليه تعالى فهو الذي تجري فيه الاقسام المتقدمة للصفات، من أنها ثبوتية وسلبية واضافية، أو ذاتية وفعلية، وغيرها، حيث يكون المقام مقام اللحاظ الذهني والاعتبار وانتزاع الوصف، وليس مقام الواقع والثبوت.

لأن مقام الواقع لاتجري فيه تلك التقسيمات، لأنها من تقسيمات نحو اللحاظ عند انتزاع الوصف، فالاضافة هي نحو من انحاء اللحاظ الذهني، والصفة الاضافية تدور مدار نحو العلاقة الملحوظة بين شيء وشيء آخر، وتنتزع الصفة من ملاحظة نحو العلاقة بينهما.

وكذلك انتزاع الوصف بلحاظ الفعل الصادر منه، فهو يرجع إلى الاعتبار واللحاظ الذهني، والا ففي مقام الثبوت لا يختلف واقع الفاعل بعد صدور الفعل عما كان قبله، ولا تنتزع الصفة كالخلق والرزق إلا بعد وجود المخلوق والمرزوق وملاحظة نحو العلاقة، فهي متقومة بالانتزاع، ولا تغير من واقع الموصوف شيئا.

وكذلك الصفات السلبية هي ايضاً متقومة بالانتزاع الذهني، لأن سلب الصفة هو أمر ذهني، ومقام الواقع والثبوت ليس فيه من السلب

---

(١) بحار الأنوار ٤: ٦٢.

شيء، ولذلك نجد العقل البشري يفرق بين القضية السالبة والقضية المعدولة، وليس الفرق بينهما إلا في مقام الانتزاع الذهني، وأما في مقام الواقع فلا يتغير شيء.

❖❖ إرجاع الصفات إلى السلب

ومن هنا فإن ما حكي عن بعضهم من ارجاع صفاته تعالى إلى السلب، وأن معنى اثبات الصفات نفي ما يقابلها فمعنى اثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً نفي الموت والجهل والعجز(١)، انما يراد به حسب الظاهر هذا المقام، أي مقام التوصيف أو اطلاق الوصف، بمعنى اننا عندما نطلق هذه الصفات بالنسبة اليه لا ندرك من معناها إلا نفي ما يقابلها، مما هو من صفات الحوادث، كالموت والجهل والعجز.

ولذلك لا يصح ما ذكر في نقض هذا القول من أنه يرجع إلى جعل الذات المقدسة عين العدم ومحض السلب(٢)، لأن المراد ارجاع الصفات إلى السلب في مقام اطلاق الوصف لا في مقام الواقع.

ويدل على ذلك انك يمكن أن تطلق ما تشاء من الصفات السلبية على (زيد) مثلاً فتقول: ليس بعالم وليس بشاعر وليس بكاتب، الخ، وقد تزداد الصفات عند بعض الواصفين، وقد تقل عند بعض آخر، حسب ما يلاحظه من الصفات، بل يمكن أن يستمر ذلك إلى مالا يتناهى حسب لحاظ المتكلم.

وكل ذلك لا يغير من واقع الموصوف (زيد) شيئا، ولا يرجع إلى

---

(١) نهاية الحكمة ٤: ١١١٤.

(٢) عقائد الإمامية، عقيدتنا في صفاته تعالى.

تركيب الواقع من العدم بأي شكل من الأشكال، بل ذلك أي التركيب لا يمكن تعقله، لأن السلب هو عدم محض، ولا يمكن أن يكون جزءاً من الواقع، وانما كل ذلك يرجع إلى مقام اللحاظ والانتزاع الذهني.

ولا يختلف الحال في الصفات الثبوتية عن غيرها، فهي ايضاً ترجع إلى مقام الانتزاع، وليس إلى مقام الواقع،لأن المصحح لانتزاع هذه الاوصاف، من العلم والحياة وغيرها، بالنسبة إلى الباري جل شأنه، ليس هو الاطلاع عليها بالحس والوجدان،وانما يصح اطلاقها بالنسبة اليه تعالى لاننا ندرك اثارها ولا ندرك منها شيئا.

ولو كان المصحح لانتزاعها هو الاطلاع عليها بالحس، لامكن أن يقال بأن انتزاع الوصف واطلاقه في مقام الاثبات والبيان هو حاك حكاية حقيقية عن تحققها في مقام الواقع والثبوت، كما يجري ذلك في صفات الاجسام والاعيان الخارجية، فعندما نطلق وصف بياض زيد انما نطلقه لاننا نشاهد بالحس ذلك البياض، وكذلك الحرارة والبرودة والخشونة والليونة، وغيرها، فمقام الاثبات يكون معبراً عن مقام الثبوت.

ولكننا بالنسبة اليه تعالى لا يمكننا أن ندرك الصفة بالاطلاع عليها، وانما نجد آثار الصفة، فنجد اثار العلم في مخلوقاته التي لا يمكن أن توجد بهذا النحو إلا ممن هو عالم، ونجد آثار الارادة في المخلوقات، ونحو ذلك.

ونكتفي بذلك مصححاً لاطلاق الصفة عليه تعالى، فنقول: هو عالم مريد حي قادر، وهكذا، في حين اننا نعلم من انفسنا ونحن نطلق هذه الصفات اننا لا ندركها، بل لا يمكننا أن ندركها بالاطلاع عليها على حقيقتها، كما نطلع على صفات الموجودات الجسمانية المدركة بالحس.

فاطلاقها هو نحو من اللحاظ والانتزاع الذهني الراجع إلى ادراك اثارها، ولا يحكى حكاية حقيقية عنها، ناشئة عن الاطلاع عليها وادراكها، كما هو الحال في صفات الموجودات المادية التي يدركها الإنسان بالحس.

وتشير إلى هذا المعنى بعض الروايات التي ترجع صفاته إلى النفس، مثل ماورد عن أن رضاه ثوابه وغضبه عقابه، أي اننا نطلق صفة الرضا والغضب في شأنه تعالى لا لأجل اطلاعنا على حالة الرضا والغضب فيه تعالى، وانما لاجل اطلاعنا على اثر ذلك وهو الثواب والعقاب، وذلك بحد ذاته مصحح كاف لاطلاق الوصف.

❖❖ لا مجاز في إطلاق الصفة

ولكن اطلاق الصفات في شأنه تعالى لا يعتبر اطلاقاً مجازياً، بأن يكون استعمال هذه الصفات في غيره تعالى حقيقةً واستعمالها فيه مجازاً، لأن المجاز مبني على ملاحظة كلا المعنيين الحقيقي والمجازي، وملاحظة العلاقة بينهما، والانتقال من أحدهما للآخر، على ما يذكرونه من انواع العلاقات المجازية المألوفة، كالجزء والكل والأول والمشارفة، ونحو ذلك.

وكل ذلك غير موجود في المقام، لأن العرف عند اطلاقه للوصف عليه تعالى وعلى غيره لا يدرك تمايزاً بين معنيين ينتقل من احدهما إلى الآخر على اساس العلاقة القائمة بينهما، وانما يعتبر كل ذلك معنى واحداً في المقامين، بناءاً على الغفلة أو التغافل منه للفرق بين المعنيين، وكأنه يغض النظر عن الفرق.

ولو التفت وتأمل تفصيلاً في المعنى لوجد أنه يؤمن ايماناً تاماً بأن معنى الصفة، كالعلم والحياة التي تجري على غيره تعالى، لا يصح أن تجري

فيه، بل يقر أنه لا يمكن أن يدرك حقيقة العلم والحياة وغيرهما من صفاته تعالى ادراكاً تاماً، ولكنه في نفس الوقت يعتبر المعنى واحداً بناءاً على ما ذكرناه من الغفلة أو التغافل منه في ذلك.

وذلك يجري عند المؤمنين بالتوحيد والتنزيه المطلق، حتى في غير استعمالاتهم اللفظية، فهم مثلا يتوجهون إلى السماء في الدعاء وهم يعلمون أن الله تعالى ليس له مكان، لا في السماء ولا في غيرها، ويتوجهون إلى البيت الحرام وهم يعلمون أنه ليس مكاناً له تعالى، ويقولون: (الله اكبر)، وهم يعلمون أن معنى الكبر والصغر لا يجري في حقه، لانهما من تقسيمات الحجم وهو لا يليق به تعالى.

بل يطلقون اسماء التفضيل في شأنه، مثل ارحم الراحمين، واكرم الاكرمين، ونحو ذلك، ومعنى التفضيل حقيقة هو المشاركة في الوصف وزيادة شيء عليه، وكل ذلك لا يليق به تعالى، لا المشاركة مع الحوادث في صفاتها، ولا الزيادة، لأن الزيادة تقابلها النقيصة وهما من شؤون الحوادث، ومع كل ذلك هم يطلقون هذه الاسماء وأمثالها، بناءاً على الغفلة أو التغافل عن هذه الخصوصية، لا بناءاً على الانتقال المجازي.

وعين هذا الكلام يجري على القول بالنقل، لأن النقل كالمجاز مبني على وجود معنيين يدركهما العرف ويدرك الفرق بينهما، بحيث يكون بينهما اشتراك لفظي، لا يصار إلى احدهما إلا بقرينة، وكل ذلك لا يجري في صفاته تعالى.

المطلب الثالث

بعض الأدلة على الصفات

استدل البعض لاثبات خواص الواجب بقاعدة الملازمة كما سماها، وذكر أنها تجري في الصفات الواجبة له تعالى.

وحاصلها: أن كل ما ثبت أنه ممكن في حقه تعالى بالامكان العام فهو واجب بالنسبة اليه، وذلك لاستحالة الامكان الخاص في حقه، لأن الامكان الخاص قسيم للوجوب، فيقال القدرة الواجبة مثلاً غير ممتنعة بالنسبة إلى المبدأ الواجب فهي ثابتة له بالضرورة، إذ يكفي في اثبات وجوبها اثبات عدم امتناعها[1].

ولكن ذلك مصادرة واضحة، لأن اثبات امتناع أي شيء بالنسبة اليه تعالى، أو اثبات عدم امتناعه -وهو الامكان العام- مبني اساساً على فرض كونه واجباً، وان الواجب لا يثبت له إلا ما هو واجب، ولا يمكن أن يثبت له ما هو ممكن أو ممتنع.

وبعبارة اخرى.. كما أن الوجوب قسيم للامكان الخاص هو قسيم للامتناع، فاذا ثبت امتناع شيء بالنسبة اليه تعالى فانما كان منشأ امتناعه له هو كونه واجباً، لا يثبت له الممتنع، وإذا لم يثبت امتناعه له فليس لكونه ممكنا في حقه، بل لأنه واجب لا يثبت إلا لما هو واجب.

فاذا حكمنا بامتناع الجسمية بالنسبة اليه فانما ذلك لاجل كونه واجباً، وإذا حكمنا بعدم امتناع العلم بالنسبة اليه فانما هو لاجل المفروغية عن كونه واجباً في حقه، فالحكم بعدم امتناعه لا يرجع إلى الامكان العام

(١) صراط الحق ١: ٦١.

الشامل للوجوب والامكان الخاص، وانما يرجع إلى الوجوب، لاستحالة الامكان الخاص في حقه، لانه قسيم للوجوب، كما كان الامتناع قسيماً له ايضاً.

ويدل على ذلك.. أنه لو صح ما ذكره من أن كل ما ثبت امكانه بالامكان العام في حقه يلزم أن يكون واجباً له لكان يلزم اجتماع النقيضين في حقه، فان عدم امتناع ثبوت العلم له مثلاً، هو عبارة اخرى عن عدم امتناع ثبوت عدم العلم في حقه ايضاً، لكننا نحكم بثبوت العلم له ولا نحكم بثبوت عدم العلم له، وما ذلك إلا لأجل المفروغية المسبقة عن أنه واجب وان العلم واجب بالنسبة اليه، وان الواجب لا يثبت له إلا ما هو واجب، فما هو المطلوب في النتيجة هو عين المأخوذ في المقدمة مفروغاً عنه.

❖ استدلال آخر

واستدل في مكان آخر لإثبات علمه تعالى، بأن العلم الامكاني موجود بالخارج حساً ووجداناً، ولابد من استناده إلى العلم الواجب، بداهة عدم حصول العلم من غير العلم، فاذا كان ما بالغير هو العلم فلابد أن يكون ما به الغير ايضاً هو العلم، ومعلوم أن العلم الواجب ليس إلا للذات الواجبة[١].

وذكر نظير ذلك في القدرة، وان القدرة الممكنة قدرة بالغير، وأنها لابد أن ترجع إلى ما به الغير، وان ما به القدرة لا يكون إلا قدرة[٢].

وفيه ما لا يخفى من الإشكال، لانه مبني على وجود سنخية بين

---

(١) صراط الحق ١: ١٧٤.

(٢) صراط الحق ١: ١٣٥.

الصفات الممكنة الثابتة للممكنات وبين الصفات الواجبة الثابتة للواجب، كما استشكله هو على نفسه واجاب عنه، فقال: ثم ان اختلاف ما بالغير عما به الغير سنخاً ونوعاً وان كان ممكناً، إلا أن ما به القدرة لا يكون إلا قدرة ، كما يظهر وجهه للمتأمل(١).

ولكن قبوله للسنخية بين صفات الواجب وصفات الممكن غريب جداً، كيف ولازمه أن يكون لصفاته ماهيات كما كان لصفات غيره؟ وأيضا أن تكون صفاته متعددة كما كانت صفات غيره؟ وكل ذلك لا يليق به جل شأنه.

❖❖ استدلال الحكماء

وقال في نهاية الحكمة: قد تقدم أن الوجود الواجبي لا يسلب عنه كمال وجودي قط، فما في الوجود كمال كالعلم والقدرة فالوجود الواجبي واجد له بنحو اعلى واشرف، وهو محمول عليه على ما يليق بساحة عزته وكبريائه، وهذا هو المراد بالاتصاف(٢).

واشار بقوله: تقدم، إلى ما ذكره سابقاً، في بيان أن بسيط الحقيقة كل الاشياء، حيث قال: بيان ذلك أن كل هوية صح أن يسلب عنها شيء بالنظر إلى حد وجودها فهي متحصلة من ايجاب وسلب، كالإنسان ـ مثلاً ـ هو إنسان وليس بفرس في حاق وجوده، وكل ماكان كذلك فهو مركب من ايجاب، هو ثبوت نفسه له، وسلب هو نفي غيره عنه، ضرورة مغايرة الحيثيتين، فكل هوية يسلب عنها شيء فهي مركبة، ومعنى دخول

---

(١) صراط الحق ١: ١٣٥.

(٢) نهاية الحكمة ٤: ١١٠٧.

النفي في هوية وجوده ـ والوجود مناقض للعدم ـ نقص وجودي في وجود مقيس إلى وجود آخر، ويتحقق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود وخصوصياتها، وتنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطة الحقيقة فانها لا يسلب عنها كمال وجودي.

والواجب بالذات وجود بحت لا سبيل للعدم إلى ذاته، ولا يسلب عنه كمال وجودي، لأن كل كمال وجودي ممكن فانه معلول مفاض من عله، والعلل منتهية إلى الواجب بالذات، ومعطي الشيء لا يكون فاقداً له، فله تعالى كل كمال وجودي من غير أن يداخله عدم، فالحقيقة الواجبية بسيط بحت، فلا يسلب عنها شيء وهو المطلوب.

فان قيل: ان له تعالى صفات سلبية بالبرهان، ككونه ليس بجسم ولا جسماني ولا بجوهر ولا بعرض، قلنا: الصفات السلبية راجعة إلى سلب النقائص والأعدام، وسلب السلب وجود، وسلب النقص كمال وجود، كما قيل.

فان قيل: لازم ما تقدم من البيان صحة الحمل بينه تعالى وبين كل موجود وكمال وجودي، ولازمه عينية الواجب والممكن، تعالى الله عن ذلك، وهو خلاف الضرورة.

قلنا: كلا، ولو حمل الموجودات الممكنة عليه تعالى حملاً شائعاً صدقت عليه بكلتا جهتي ايجابها وسلبها، وحيثيتي كمالها ونقصها، اللتين تركبت ذواتها منهما، فكانت ذات الواجب مركبة، وقد فرضت بسيطة الحقيقة، هذا خلف، بل وجدانه تعالى بحقيقته البسيطة كمال كل موجود، وجدانه له بنحوٍ اعلى واشرف، من قبيل وجدان العلة كمال المعلول، مع ما بينهما من

المباينة الموجبة لامتناع الحمل.

وهذا هو المراد بقولهم: بسيط الحقيقة كل الاشياء، والحمل حمل الحقيقة والرقيقة، دون الحمل الشائع، وقد تبين بما تقدم أن الواجب لذاته تمام كل شيء[1].

وفي هذا الكلام عدة ملاحظات..

١. القول بأن هوية الشيء متحصلة من الايجاب والسلب أمر غير صحيح، كما في المثال الذي ذكره من أن الإنسان إنسان وليس بفرس، لأن الإنسانية هي معنى مستقل قائم بنفسه وله خصوصياته الخاصة به، وكذلك الفرسية، هي معنى قائم بنفسه، أو هي هوية مستقلة، غير متحصلة احداهما من الاخرى.

نعم عند المقارنة بينهما ننتزع المغايرة والسلب بينهما، فنقول: هذا غير ذاك، أو ليس ذاك، ثم يمكن لنا أن نفترض ما نشاء من الماهيات، وبعد مقارنتها بالإنسان مثلاً ننتزع معنى السلب بينها وبينه، وهكذا. ويمكن أن يستمر ذلك إلى ما لانهاية، فهل يمكن أن تكون كل هذه السلوب جزءا من هوية الإنسان مثلاً؟

كيف وهو مبني على الدور؟ فكما كان الإنسان متحصلاً من سلب الفرس،كذلك الفرس متحصل من سلب الإنسان، فالصحيح أن السلب للغير ليس إلا مجرد انتزاع ذهني، ينشأ من اللحاظ والإضافة للآخر.

٢. في مقام الواقع لا يمكن تعقل الفصل بين الحيثيتين في الموجودات الممكنة -الحيثية الوجودية، بان الإنسان مثلا هو إنسان، والحيثية العدمية

---

(١) نهاية الحكمة ٤: ١٠٨٣.

بان الإنسان ليس بفرس- كما ذكره، لأن ثبوت معنى الإنسان لا يمكن أن ينفك عن سلب معنى الفرس عنه، ولا يمكن تعقل معنى الإنسان بحيث لا يكون مغايراً للفرس، إذ لا يبقى الإنسان إنساناً إذا لم يكن مغايراً للفرس، فليس الإنسان مركباً من جزئين احدهما ايجابي والآخر سلبي، بل هو حقيقة واحدة لها خصوصياتها التي بها تتميز عن غيرها، بعد ملاحظتها بالنسبة إليها.

٣. بناءاً على ما تقدم من عدم امكان تعقل الفصل بين الحيثيتين الوجودية والعدمية فلا يصح أن ترجع الحيثية الوجودية في الممكن إلى الواجب دون الحيثية السلبية، باعتبار أن له كل كمال وجودي من غير أن يداخله عدم، وان الحقيقة الواجبية بسيط بحت فلا يسلب عنها شيء، وان الواجب لذاته تمام كل شيء، ونحو ذلك من الكلام.

٤. لا يصح القول بأن الحيثيات السلبية التي تتمايز بها الهويات عن بعضها هي الماهية، باعتبار أن الماهية هي حد الوجود، وان الماهية اعتبارية والوجود هو الاصيل، لأن الحيثيات التي تتمايز بها الحقائق في الموجودات الممكنة إذا سلخت عنها لم يبق شيء يمكن أن يعرض عليه الوجود، فلو فرضنا اننا جردنا الموجود الممكن من الجنس والفصل والمكان والزمان والحجم والهيئة والكيفية، وغيرها، مما يميزه عن غيره، لم يبق شيء يعرض عليه الوجود، وانما يبقى الوجود حينئذ مجرد انتزاع ذهني لا واقع له، إذ لا يعقل فرض الوجود من دون موجود إلا في الذهن.

٥. بعض الماهيات كانت موجودة في الزمان الماضي وهي الان منقرضة غير موجودة، وبعضها بالعكس، وبعضها موجود الان وسوف

ينتفي في المستقبل، فهل تدخل في هذا الكلام؟ بأن تكون للواجب حيثياتها الوجودية دون السلبية.

٦. الكمال والنقص كلاهما من صفات الممكن، لأن الكمال في الشيء هو تماميته بالنسبة إلى الجهة المقصودة منه، والنقص هو عدم تلك التمامية، وكل ماهو ناقص هو تام بالنسبة إلى جهة اخرى، وكمال كل شيء بحسبه، وإذا ازداد بالنسبة إلى الحد المطلوب كانت زيادته نقصاناً فيه، كما هو الحال فيما لو نقص عنها.

فكمال الرجل غير كمال المرأة، وكل منهما إذا تجاوز الحد في زيادة في الحجم أو الشكل أو الهيئة أو غيرها، أو في نقيصة عن ذلك، كان ذلك خروجا عن الكمال، وهكذا الحال في كل شيء.

ولا يصح اطلاق هذا المعنى من الكمال على الباري سبحانه وتعالى، نعم يمكن أن يطلق عليه وصف الكمال لمجرد التنزيه عن النقائص التي تتصف بها الحوادث والممكنات.

٧. قولهم: معطي الشيء لا يكون فاقداً له، ربما تكون قضية صادقة، وذلك فيما إذا كان الاعطاء يتضمن معنى الاخذ، بان يأخذ الإنسان من ماله مثلا ويعطي لغيره، فيقال: اعطاه من ماله، فلا يكون الاعطاء حينئذ إلا من المالك والواجد للشيء المعطى.

ولكن هذا المفهوم لا يجري على الله تعالى،وانما يجري عليه مفهوم الايجاد والانشاء والخلق، ونحو ذلك، وهو لا يتضمن الأخذ من شيء وإعطاءه، ولا يجب أن يكون كل ما يوجده ويخلقه موجوداً فيه، بل هو ممتنع في حقه تعالى، وإذا صح اطلاق الاعطاء في شأنه فانما هو بمعنى الايجاد والانشاء ونحوها.

المطلب الرابع
صفة الواحد

هو الاعتقاد بوحدانية الخالق الموجد، بمعنى أنه لا ند له ولا ضد، ولا شريك ولا وزير، بل ليس له من جنسه شئ يشاركه فيه، فهو لا صاحبة له ولا والد ولا ولد، فكل ذلك يدخل في معنى الشرك، وإن جعلت الربوبية له خاصة دون الصاحبة والولد، إلا أن مجرد جعل غيره معه من جنس الآلهة كاف لاعتبار ذلك شركا.

بل يشمل معنى الشرك ما لو اتخذ شريكاً لنفسه ولو كان من مخلوقاته، كأن يصطفي لنفسه من بعض مخلوقاته من يجعله شريكا له في الإلوهية، وربما كان في بعض اعتقادات المشركين من أهل الكتاب ما يرجع إلى ذلك.

وقد ورد في بعض الايات مضمون أنه لا ولد له، أو لم يلد ولم يولد، وفي بعضها أنه لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، ولعل الأول يشير إلى الأول، وهوأنه لا شريك له من جنسه ولا ولد، والثاني يشير إلى الثاني، وهو أنه لم يتخذ من مخلوقاته صاحبة ولا ولداً ولا شريكاً.

ولا يدخل في الشرك ما إذا اعطى الخالق بعض عبيده شيئا من القدرة التي يتصرف فيها ببعض المخلوقات، ولو كانت القدرة إعجازية، كشق القمر وردّ الشمس وإحياء الموتى، ونحو ذلك، كما لا يدخل فيه ما إذا أعطى المخلوقات القدرة على التصرف ضمن النظام الطبيعي، كما إذا اعطى الحيوان القدرة على الحركة، فهما ـ أي القدرة الإعجازية والقدرة الطبيعية- على حد سواء، إذا كانا في طول القدرة الالهية أي بإرادة وإذن منه تعالى، فلا يدخلان في الشرك، وإنما يدخلان فيه إذا اعتقد الإنسان أنهما

بمعزل عن القدرة والإرادة الالهية.

ولذلك كان القول بالتفويض داخلا في الشرك، سواء منه التفويض إلى الأولياء بفعل المعاجز، والتفويض إلى سائر المخلوقات بالحركة ضمن النظام الطبيعي، لان معنى التفويض هو قصر القدرة والهيمنة الإلهية وتحديدها، ولو بفعل من الله تعالى، واعطاء المجال للمخلوق أن يتصرف بمعزل عن قدرته وهيمنته تعالى.

❖ الدليل على نفي الشريك

وعلى كل حال.. فالأدلة على نفي الشريك هي نفس الأدلة على اثبات الوجود بالنسبة اليه تعالى، كما اشرنا سابقا، فان إدراكنا للموجودات المحيطة بنا، وإدراكنا أنها محدودة مقيدة من كل الجهات، كالزمان والمكان والهيئة والحركة، ونحو ذلك، يضطرنا إلى الاعتراف بخالق اعظم، وضعها ووضع القيود عليها، كما يضطرنا إلى الاعتراف بان الخالق هو خال من تلك الحدود والقيود، والا فلو كان فيه شيء منها للزم احتياجه إلى الخالق، كما احتاجت سائر الحوادث المحدودة اليه.

ومن المعلوم أن التعدد والاثنينية بالنسبة إلى الخالق هو عبارة اخرى عن التحديد والتقييد بالنسبة إلى كل منهما، ولذلك كانا اثنين، والى هذا يشير الامام امير المؤمنين عليه السلام، حيث يقول: (ومن حدّه فقد عدّه ومن عدّه فقد أبطل أزله)[١].

ولذلك كان معنى الواحد فيه تعالى ليس بمعنى الواحد العددي الذي يقبل التعدد والتكرار، لان في ذلك شيئا من المحدودية التي لا تليق

---

(١) نهج البلاغة ٢: ٤٠.

به تعالى، وقد تقدم ذلك.

كما أن دليل النظام يصلح للدلالة على توحيد الخالق، كما كان يصلح للدلالة على إثبات الخالق، فإن ارتباط أجزاء هذا الكون بعضها ببعض، وتناسقها في حركتها بحيث يعتمد كل طرف على حركة الطرف الآخر، ثم تجري كلها في مسير واحد منتظم، كل ذلك يدل وبكل وضوح على وحدانية الصانع والمدبر

لأن تعدد الآلهة واختلاف إرادتها يؤدي إلى اضطراب النظام وفساد الكون، كما قال جل شأنه: ﴿**مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[1].

---

(١) سورة المؤمنون: ٩١.

المطلب الخامس

القيومية أو القدرة والهيمنة

اذا لاحظنا الكون المحيط بنا، مما ندرك أنه محدود من جميع الجهات، كالزمان والمكان والهيئة والحركة، ونحو ذلك، ادركنا بالضرورة أنه محتاج إلى القاهر الذي حدده وجعله على هذا النحو من الوجود، ولا فرق بين ما ندركه بالفعل من هذا الكون وما لا ندركه منه، مما يشترك معه في الحدود والقيود، فكله محتاج إلى القادر القاهر.

بل هو محتاج إلى القادر المهيمن عليه في كل حركة أو تغير، أو أي نحو من انحاء الوجود يكون عليه، وفي أي زمان أو مكان يكون فيه، لان كل ذلك بالنتيجة هو من ضمن القيود المفروضة عليه.

وإذا وجدت الكائنات بالقدرة الإلهية فهي لا تستغني عن الخالق بعد الوجود، ولا تنفصل عن القدرة والهيمنة، بل تبقى بحاجة إلى القيوم المهيمن، لانها في كل مرحلة من مراحل الوجود لا تخرج عن الحدود والقيود المفروضة عليها.

فكما يكون ابتداء وجودها مرهوناً بالقدرة الالهية، كذلك يكون امتداد وجودها وبقاؤه مرهونا بها، إذ لا تخرج بذلك عن حد قدرته تعالى، ولا يعقل أن يكون لقدرته حد محدود أو أجل ممدود.

وذلك هو معنى الإحاطة والهيمنة والقيومية، ولا يمكن أن ندرك منها اكثر من ذلك، إذ لا يمكن للعقل البشري أن يدرك نوع العلاقة بين ذاته تعالى وذوات الموجودات، بعد أن فرغنا من عدم قدرة العقل البشري على ادراك ذاته، فكيف يمكن أن ندرك العلاقة بينه وبين مخلوقاته؟.

المطلب السادس

الارادة والعلم والحياة

تقدم أنه بعد ملاحظة الموجودات المجعولة على نحو خاص، وبحدود وقيود خاصة دون غيرها، ندرك بالضرورة أن منشأ وجودها بهذا النحو الخاص دون غيره هو المشيئة والارادة من الخالق الصانع لها، الذي اختار أن تكون بهذا الحال دون غيره.

وتقدم أنه لا يمكن تفسير العلاقة بين الحادث والقديم إلا بالإرادة والاختيار، وإلا فلو فرض أي علاقة اخرى بينهما لحكم العقل باستحالة أن تكون الحوادث مقيدة بقيود خاصة، في الزمان والمكان، ونحوها، دون غيرها من القيود، لاستحالة الترجيح بلا مرجح في السبب غير المختار.

والظاهر أن صفة الارادة في الخالق من اهم الصفات التي وردت في الرسالات الالهية، وعليها يبتنى إرسال الرسل، وبها يتحقق مفهوم التكليف، والحساب والثواب، والخوف والرجاء، واجابة الدعاء، وغير ذلك، ولولاها لبطل كل ذلك، وقد ورد أنه ما عبد الله بشئ مثل البداء، وهو يرجع إلى ذلك.

ومن هذه الصفة ينتزع وصف الحياة له تعالى بمعنى أننا عندما نعتقد أن كل ما يقع في عالم التكوين إنما يصدر بإذنه وإرادته، وأنه إن شاء فعله وإن شاء تركه، صح لنا أن نطلق وصف الحياة بالنسبة إليه تعالى، والا فالحياة بالمعنى المعروف لدى البشر من النمو والحركة لا يليق به تعالى، كما هو معلوم.

كما أن من هذه الصفة ومن الاحاطة والهيمنة المتقدمة ينتزع وصف

العلم له تعالى، فهو عالم بكل شيء ومحيط به، ولو لم يكن الخالق الصانع مختارا بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك، بأن كانت العلة الأولى موجبة، كما نسب إلى بعض الفلاسفة، لم يصح اطلاق وصف العلم عليها، لان إنتاج الآثار ان كان أمرا ضروريا واجبا فيها لا ينفك عنها، كان شانها شأن النار، التي لا تستطيع أن تتوقف عن انتاج الحرارة والاحراق، ولم يصح اطلاق وصف العلم عليها.

ولكن لما ثبت في حقه القيومية والهيمنة على كل شئ، والإرادة والاختيار في فعل كل شئ، صح أن يقال: إنه عالم بكل شئ محيط به، والا فإن العلم بالمعنى المعروف، وهو انطباع صورة الشئ في الذهن لا يجري في حقه، كما هو معلوم.

المطلب السابع

الحكمة والعدل

بمعنى أن الله سبحانه وتعالى لا يلهو ولا يعبث، ولا يفعل ما هو باطل، ولا غير ذلك، مما يرجع إلى التصرفات المزاجية، كما يفعله الإنسان في حالات البطر واللهو، لأن ذلك من شؤون الكائن الإنساني أو الحيواني، ولا يليق به تعالى.

ويدخل في ضمن ذلك كل التصرفات الناشئة من حالات الانفعال النفسي، كالغضب والحب، ونحوها، فإن كل ذلك من شؤون الحوادث، ولا يليق به تعالى.

كما أنه تعالى لا يفعل ما يصدر عن الجهل وعدم الدراية بالامور، بل هو سبحانه عالم بكل شيء، محيط قادر على كل شئ، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، ولا يمكن أن يطرأ عليه حالة الجهل، فلا يصدر منه ما يرجع إلى الجهل، لان كل ذلك محال بالنسبة إليه.

ويمكن أن يستدل على ثبوت الحكمة بالنسبة اليه بكل ما دل على ثبوت العلم والقدرة والاحاطة بكل شي، كما يمكن أن يستدل عليها بدليل النظام لان ارتباط اطراف هذا الكون بعضها ببعض، وارتباط اوله بآخره يدل على أن الخالق لأوله عارف بآخره، والخالق لهذا الجزء منه عارف بانه سيخلق الجزء الآخر منه، ولو امكن أن يصدر عنه بعض الاشياء عن جهل وسوء تدبر لفسدت السموات والأرض.

وليس معنى الحكمة أن لأفعاله تعالى غايات، أي أنه يفعل الفعل لاجل تحصيل الغاية والاثر المترتب عليه، لان هذا المعنى من الحكمة انما

يجري بالنسبة إلى الإنسان، الذي هو محدود القدرة والعلم، فهو عاجز عن تحصيل الغاية إلا بالواسطة، ويقال في حقه أنه إن فعل الفعل لغاية ومصلحة متوقعة فهو حكيم، وان فعله لا لاجل شئ فهو سفيه.

أما بالنسبة إلى الله تعالى فلا يصح أن يجري فيه ذلك، لانه تعالى قادر على الاثر وعلى المؤثر على حد سواء، ولا معنى لان يتوقع ترتب الاثر كما أنه لا يتصور في حقه الفائدة والمصلحة، لانه غني عن كل شي.

ولا ينفع في الجواب هنا أن المصلحة لا تعود إليه وإنما تعود إلى المخلوق، كما قالوا ان المصلحة في التكليف الشرعي لا تعود إليه تعالى، وإنما تعود إلى المكلف نفسه، وذلك لما ذكرنا من أن توقع ترتب الاثر لا يصح في حقه تعالى، لانه هو القادر على الاثر والمؤثر، بل هو مسبب الاسباب، وإذا اراد أن يتفضل على احد بفائدةٍ ما امكنه أن يعطيها له مباشرة من دون توسط المؤثر.

فان الثابت في شأنه تعالى بحكم العقل والنقل أنه لا تصدر منه الافعال بما أنه محدود القدرة أو العلم، أو بما أنه يشتهي أو يتبطر أو يعبث أو يغضب، أو نحو ذلك، من صفات المخلوقين، وانما تصدر افعاله منه بما أنه قادر عالم محيط بكل شئ، مستغن غير محتاج إلى شيء.

ثم يتفرع من ذلك أنه تعالى لا يفعل القبائح، كالكذب والغدر والاخلال بالوعد، وكل ماهو قبيح من الافعال، والسبب في ذلك هو استغناؤه، وقدرته على كل شئ، واحاطته بكل شئ، فهو ليس بحاجة إلى هذه الوسائل لتحصيل غايات أو مصالح منها كما يفعل الإنسان الجاهل والضعيف، فانما يحتاج إلى الظلم الضعيف، وقد تعالى الله عن ذلك علوا

كبيرا.

وذلك هو معنى وجوب العدل في حقه تعالى وقبح الظلم، وليس معناه أن هناك احكاما وقواعد مجعولة، أو مدركة من جهة ما، ويجب عليه الالتزام بها، أو يقبح عليه تركها، ولو كانت تلك الجهة هي العقل، لان فرض أي جهة تكون اعلى منه -بحيث يجب أو ينبغي عليه الالتزام باحكامها وقواعدها، والا كان في معرض الذم أو اللوم- مما لا يليق بشانه جل وعلا.

وانما السبب ما ذكرنا من أن فعل القبيح لا يصدر الا ممن هو ضعيف محدود القدرة والعلم، محتاج إلى شئ ما فيفعل القبائح لسد الحاجة، وبما أن الله سبحانه وتعالى منزه عن كل ذلك، فمن المحال أن تصدر منه تلك القبائح.

نعم العقل البشري يدرك الحسن والقبح في بعض الافعال، والعقلاء يذمون ويمدحون الفاعلين، والإنسان ينبغي أو يجب عليه عقلاً الالتزام بفعل الحسن وترك القبيح، والا تعرض للذم أو العقاب، ولكن ذلك مما يليق بالإنسان ولا يليق بالله سبحانه وتعالى.

علما أن الاستحالة المذكورة لا تنفي الاختيار والقدرة على الفعل حسنا كان أو قبيحا، لان الله تعالى لا تحد قدرته بحد، فهو قادر على فعل الحسن والقبيح على حد سواء، ولكنه يفعل ما هو حسن ولا يفعل ما هو قبيح، لاستغنائه عنه، وكل ما لا ينافي غناه وقدرته المطلقة وعلمه واحاطته فلا مانع من أن يصدر عنه، وهو احكم الحاكمين.

وليست استحالة صدور القبيح منه تعالى كاستحالة صدور النقيضين

أو الضدين منه، والفرق أن فعل النقيضين أو الضدين أمر محال وجوده في نفسه، فعدم فعله لاستحالة وجوده، لا لنقص في قدرته تعالى، في حين أن فعل القبيح أمر ممكن في حد ذاته، فهو داخل في نطاق القدرة غير خارج منها، نعم لا يصدر منه تعالى لاستغنائه عنه.

المطلب الثامن

البداء

تقدم الكلام في أن الدليل الذي يثبت به وجود الصانع الخالق، المستند إلى ملاحظة جزئيات هذا الكون الموجود في حال دون حال، وفي مكان دون مكان، وزمان دون زمان، لا يتم إلا بإثبات تمام الارادة والاختيار للصانع جل وعز، في أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، متى واين وكيف يشاء لمن يشاء، وهو الحكيم الخبير، لان تخصيص بعض الممكنات بوقت دون وقت يدل على ارادته تعالى[1]، وكذا تخصيصها بالمكان والهيئة والحال، وغيرها.

ومن المحال في شأنه تعالى أن تكون هذه الارادة والاختيار مخصوصة بوقت أو بحال دون غيره، لاستحالة أي نوع من التقييد في حقه.

وعلى ذلك فإنه إذا قضى أو قدر أو كتب في اللوح المحفوظ أمرا مستقبلا فلا يعني ذلك أنه قد خرج عن ارادته، كما قالت اليهود (يد الله مغلولة)، يعنون أن قد فرغ من الامر فليس يحدث شيئاً، كما ورد في بعض الروايات[2]، فقال الله عز وجل: (غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا)، بل تبقى كل الامور تجري بارادته ومشيئته، ولا يزال هو ان شاء فعل وان شاء ترك.

وكذلك إذا أخبر عنه رسله وأولياؤه بما أنبأهم هو تعالى من قضائه وقدره فلا تزال له المشيئة من أمره فيه، فلا يجري حين يجري إلا بإرادته ومشيئته، وان كان هو في نهاية الأمر يفعله ولا يتركه، إذ لا ينبغي أن يأتي

---

(١) تجريد الاعتقاد: ٤٠١.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٤٦.

بما يؤدي إلى تكذيب رسله، لان ذلك مناف لحكمته، ولا شك ولا ريب أن مثل ذلك لا يصح نسبته إليه جل شأنه، وإلا بطلت النبوة والرسالة.

نعم ورد في بعض الروايات أن بعض الأنبياء عليهم السلام اخبر بموت إنسان مثلا في وقت محدد، ثم لم يقع ذلك، فيخبر الله نبيه أن سبب ذلك صدقة تصدق بها العبد، أو دعاء أو صلة رحم، أو نحوه، ثم ينكشف صحة ذلك.

ولا يعد ذلك من باب تكذيب الأنبياء، بل انما يرجع إلى أنه نوع من البلاغ والأداء عن المقاصد الالهية وتبليغها إلى البشر، في أن لله تعالى الارادة التامة والمشيئة المطلقة من جهة، وفي اهمية بعض اعمال الخير، وما يمكن أن يكون لها من الاثار، ومن الثواب والجزاء في الدنيا والآخرة من جهة أخرى.

كما لا يدخل في الإخبار بغير الحق ما إذا اخبر الرسول أو الولي عن أمر مستقبلي ثم استدرك عليه بان لله فيه المشيئة، كما في إخبار النبي الأعظم صلى الله عليه وآله اصحابه: لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين، وكذلك الإخبارات عن الغيب المبنية على أخذ هذا القيد، وان لم يكن مصرحاً به في نفس الكلام.

ويحتمل أن تكون عامة الإخبارات المستقبلية الواردة عن اولياء الله من هذا الباب، وذلك لكثرة ما ورد عنهم من أمر البداء، و:أن لله تعالى علمين، علماً عنده لم يطلع عليه احداً من خلقه، وعلماً نبذه إلى ملائكته ورسله[1]، وما عن امير المؤمنين عليه السلام: من أنه لولا آية في كتاب الله لانبأتكم

---

(١) الكافي ١: ٢٥٥.

بما يكون حتى تقوم الساعة[١]، وغير ذلك.

مما يعني أن الاخبارات الغيبية عنهم عليهم السلام مراعى فيها هذا الامر، وهو أن المشيئة الالهية لا تزال فوق كل شي، وإنه بمثابة القرينة العامة تجري في كل الاخبارات.

بل في بعض الروايات عن ابي جعفر عليه السلام: اخبرني عما اخبرت به الرسل عن ربها وانهت ذلك إلى قومها، أيكون لله البداء فيه؟ قال: أما اني لا اقول لك انه يفعل، ولكن ان شاء فعل[٢].

كما ولذلك ورد تخصيص بعض المغيبات بانها من المحتوم الذي لا تبديل فيه، مع التنبيه في بعض الروايات إلى أن المحتوم أيضاً لله فيه المشيئة[٣].

ومن المعلوم أن الاقرار لله تعالى بالمشيئة المطلقة إلى ابعد الغايات يستلزم من العبد المؤمن كمال التسليم لتلك المشيئة، وتبعا لذلك تمام الرجاء وفي جميع الاحوال، حتى ورد في بعض الادعية والمناجاة عنهم عليهم السلام ما يشير إلى أن المؤمن لا ينبغي أن يقطع الرجاء حتى وهو يعذب في النار.

وأيضا تمام الخوف وفي كل الحالات، وقد ورد في القرآن الكريم ما يدل على أن الأنبياء وهم اقرب الناس إلى الله هم اشد الناس خوفا منه.

ولذلك ورد عن أهل البيت عليهم السلام: أنه ما عبد الله أو ما عظم الله عز وجل بمثل البداء[٤]، و: انه ما بعث الله نبيا حتى ياخذ عليه ثلاث خصال:

---

(١) التوحيد: ٢٩٨.

(٢) بحار الأنوار ٤: ١٢٢.

(٣) التوحيد: ٤٣١.

(٤) التوحيد: ٣٢٤.

الاقرار بالعبودية، وخلع الانداد، وان الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء[١]، و: انه لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه[٢]، وامثال هذه المضامين الشريفة، وما ذلك إلا لان الايمان بالبداء يدل على قوة في الإيمان واليقين، وشدة في التسليم لله والرضا بما يختاره.

ولكن الجذر الاشتقاقي لكلمة البداء باعتبار أنها من (بدا) (يبدو)، وتقول: بدا لي أن افعل كذا، بمعنى ظهر لي أن الأولى أن افعل كذا، اعطى ذريعة لبعض المخالفين أن يفتري على شيعة أهل البيت عليهم السلام بما لم يقل به أحد منهم.

قال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿**يَمْحُوا الله مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[٣]: قالت الرافضة: البداء جائز على الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الامر بخلاف ما اعتقده، وتمسكوا فيه بقوله: ﴿**يَمْحُوا الله مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**﴾، واعلم ان هذا باطل، لأن علم الله من لوازم ذاته المخصوصة، وما كان كذلك كان دخول التغير والتبدل فيه محالاً[٤].

وهذا افتراء واضح وصريح، لان شيعة أهل البيت عليهم السلام تبعا لائمتهم عليهم السلام هم اشد الناس تصريحا وتاكيدا في انكار اي نوع من التغير والتبدل في ذاته تعالى، وما افتراه عليهم لا يمكن أن يجد له شاهداً في اية رواية مقبولة عن أئمة الهدى عليهم السلام، وأي كلام معتبر عن علماء الطائفة رضي الله عنهم.

فعن ابي عبد الله عليه السلام: ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن

---

(١) التوحيد: ٣٢٥.

(٢) الكافي ١: ١٤٨.

(٣) سورة الرعد: ٣٩.

(٤) تفسير الرازي ١٩: ٦٦.

يبدو له[١]، وعنه عليه السلام: ان الله لم يبدُ له من جهل[٢]، وعن منصور بن حازم قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله تعالى بالأمس؟ قال: لا، من قال هذا فأخزاه الله، قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامه أليس في علم الله؟ قال: بلى، قبل أن يخلق الخلق[٣].

ونظائر هذا المضمون -الراجع إلى انكار أي نوع من التغير والتحول، وعروض الحالات والصفات على ذاته تعالى، ونفي أي نوع من التحديد والتقييد له- كثير متواتر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهم اول واشد من تصدى لبيان ذلك في الإسلام بعد النبي صلى الله عليه وآله، وما تاكيدهم على البداء في البيانات المتواترة عنهم عليهم السلام إلا للتاكيد على عدم محدودية الارادة والقدرة الالهيه المطلقة، ليدخل في سياق التاكيد منهم عليهم السلام على التنزيه المطلق بالنسبة اليه تعالى، في مقابل قول الطبيعيين الذين لا يؤمنون بوجود خالق فاعل مختار، وأيضا ما ينسب إلى البعض من العلة الموجبة، وانكار المشيئة والاختيار في العلة الأولى.

قال العلامة البلاغي في رسالته في البداء: فالبداء وأن الله يمحو ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب، يكون الاعتراف بحقيقتها المعقولة ومدلول الاحاديث هو الفارق بين الالهية والطبيعية، وهو الفارق بين الاعتراف بحقيقة الالهية وبين المزاعم المستحيلة في مسألة العقول العشرة، المبنية على التقليد الاعمى للفلسفة اليونانية، ومزاعم أوهامها، مع الخبط في أمر

---

(١) الكافي ١: ١٤٨.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الكافي ١: ١٤٨.

الايجاد بالإرادة والتعليل الطبيعي[١].

واضافة إلى ذلك فهو ردٌّ على اوهام المتوهمين في معنى القضاء والقدر ايضاً، كما ورد في تفسير قول اليهود: (يد الله مغلولة) أنهم يريدون إذا قضى وقدر فقد فرغ من الامر[٢]، وهذا المعنى لا يليق به تعالى، لان فيه تحديدا لإرادته وقدرته، بل هو المهيمن على كل شئ وفي كل وقت، وكل شئ يجري بإذنه وإرادته، جل شأنه.

---

(١) رسالتان في البداء: ٢٤.

(٢) عيون اخبار الرضاعليه السلام ١: ١٤٦.



الباب الثالث

مباحث النبوة

الباب الثالث
مباحث النبوة

تمهيد

النبوة والرسالة مصطلحان قد يطلقان على معنى واحد، وقد يفرق بينهما بان يكون المراد من النبي هو المنبأ في نفسه لا يعدو غيرها، كما هو المعنى الاشتقاقي للكلمة، والمراد من الرسول هو المنبأ من قبل الله تعالى والمرسل إلى طائفة من الناس قلوا أو كثروا، لتبليغهم الرسالة الإلهية، ولا مانع من أن يكون في كل من المقامين مراتب متفاوتة في المنزلة والفضل.

الا أن من الواضح أن النبي بالمعنى الأول وهو المنبأ في نفسه دون غيرها لا يعني الناس من أمره شي، لان النبوة بهذا المعنى تكون علاقة خاصة بينه وبين ربه، فلا يجب على الناس البحث عن صدقه، ثم الايمان به ان كان صادقا، وتكذيبه ان كان كاذبا، كما لا يجب عليه أن يقدم البراهين والأدلة على صدقه، ولا ينبغي منه ذلك.

بل لا يصح منه دعوة الناس إلى طاعته أو الاخذ بما نبئ به، لانه لم يرسل إليهم، ولم يكلف بالتبليغ عن الله تعالى إلى عباده، ويدخل في هذا المعنى كل محدَّث في نفسه وان لم يصل إلى منزلة النبوة، بل كل من يعتقد في نفسه أنه وصل اليه من شئ من علم الغيب، بغير الطرق الطبيعية من

الاستدلال والبرهان.

وهذا الخطأ كثيرا ما يقع فيه المدعون الكاذبون، إذ يدعون الناس إلى طاعتهم، لمجرد أنهم يتخيلون أنه قد وصل إليهم شئ من علم الغيب، مع اعترافهم أنهم لم يكلفوا بتبليغه إلى عامة الناس، وهذه المزلقة بحد ذاتها كافية للدلالة على كذب ادعائهم.

نعم إذا كلف النبي بتبليغ الرسالة إلى عامة الناس كان عليه اثبات نبوته لهم، وكان على الناس الفحص والتحري عن صدق دعواه، ثم عليهم أن يكونوا على بينه من أمرهم، فإما أن يثبت لهم صدقه فيجب اتباعه، وإما أن لا يثبت فلا يجب.

وهنا مطالب

المطلب الأول

النبوة لطف

هذا ولا شك أن في جعل الرسالة الإلهية، وارسال الرسل إلى البشر، لتعريفهم بالله تعالى، وتكليفهم بما يراه خيرا لهم، ومنفعة وصلاحا لحالهم، ثم دعوتهم بالترغيب والترهيب إلى طاعته، لطفاً من الله تعالى بالناس، ومنةً[١] ورحمة[٢] وفضلا[٣] ونعمة[٤]، كما ورد في كثير من الايات القرآنية.

وذلك لشدة حاجة الإنسان -بتكوينه الذي شاء الله تعالى له أن يكون فيه، من الناحية الجسدية والنفسية، والفردية والاجتماعية- إلى الرسالة الإلهية، وما فيها من جوانب في غاية الاهمية، تسد احتياجات كبيرة في حياته.

فمنها: ما يشعر به الإنسان من محدودية وضعف كبير في وجوده، يحتم عليه الاعتراف بالقوة الغيبية المطلقة، وحاجته الكبيرة اليها، وما انفكت البشرية منذ فجرها الأول تبحث عن القوة المطلقة، وتحاول الارتباط بها، ولا تزال كذلك إلى ما يشاء الله من الدنيا.

فبعضهم التجأ إلى عبادة الإله الحق، والبعض الآخر أخذته الاوهام والخيالات، واستحوذت عليه العصبية، والتقليد الاعمى للاباء والاجداد،

---

(١) سورة آل عمران: ١٦٤.

(٢) سورة الأنبياء: ١٠٧.

(٣) سورة الجمعة: ٣.

(٤) سورة المائدة: ١٠٧.

وتاثيرات اصحاب المصالح والنفوذ، فدعته إلى الايمان بانواع مختلفة من الآلهة، ما كانت في حقيقتها إلا من اختراع الإنسان وابتداعه، ومما صنعه بنفسه ثم جعله إلهاً عليه، واعطاه صفه الغيب المطلق، واقر له بالخضوع.

ولم تكن دعوات المبطلين للايمان بهذا النوع من الآلهة، وخداع الناس والتسلط عليهم بواسطته، إلا لان الوجدان الإنساني، أو العقل الباطن في الإنسان يدرك الحاجة الجدية للايمان، وان التبس عليه الحال في تطبيق الآلهة على هذه النماذج المزيفة.

ثم لم تكن دعوة الالحاد التي آمن بها بعض الناس في هذه المعمورة -في عامتها- الا ردّة فعل على هذا التلاعب البشري بالفكر الديني، وسوء استغلاله من قبل القائمين عليه، والمستفيدين منه، وان كنا لا ننكر أن بعض الالحاد ليس من هذا القبيل، وانما يرجع إلى حالة التمرد والطغيان على الدين الحق، مع العلم بأنه الحق.

وعلى كل حال.. فما جاءت به الأديان الحقّة، من مفهوم اصيل عن الإله المطلق، وبالطرق العلمية والاستدلال والبرهان السليم، الخالي من تاثيرات المصالح والعصبية، ثم اعطاء الحرية الكاملة للفرد في أن يتحمل مسؤوليته، ويختار لنفسه ما يخلصه، ليحيى من حي عن بينة، ويهلك من هلك عن بينة، وغير ذلك، انما يحل مشكلة كبيرة لها اثر بالغ في حياته.

ومنها: الحاجة الكبيرة التي يشعر بها الإنسان لوجود توجيهات وتعليمات توجهه في الاتجاه الصحيح، لسد احتياجاته الجسدية والنفسية، أو تشريعات ونظم وقوانين، تنظم مختلف شؤون حياته في هذه الدنيا، وهو يدرك تمام الادراك أنه لا يمكن أن يعيش في هذه الدنيا لوحده، بل

لابد أن يعيش مع الإنسان الآخر، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا في اطار من القوانين والتشريعات، التي تضع الحدود الواضحة بين ما هو حق له، وما هو واجب عليه تجاه الآخرين.

والتشريعات الوضعية أي التي يضعها الإنسان لتنظيم شؤون حياته، لا تعدو أن تكون عملاً بشريا، تؤثر فيه مختلف النوازع البشرية، وقد يكون الواضع فرداً واحداً، كما إذا كان هو السلطان المستبد، أو مجموعة افراد، كشورى أهل الحل والعقد أو مجلس النبلاء، وقد تكون مجالس النواب والبرلمانات المنتخبة، وغيرها.

وفي كل ذلك نجد النوازع البشرية المختلفة تؤثر اثرها، كالمصالح الشخصية، والانتماءات الضيقة، كالانتماء إلى المنطقة أو إلى العرق أو نحوها، وقد يكون في بعضها نزعة الخير، كالعدالة وحقوق الإنسان، إلا انها كلها تتداخل فيما بينها لتنتج بمجموعها ما يسمى بالقوانين الوضعية.

وقد كانت البشرية منذ اليوم الأول الذي ابتدات فيه الحياة تحاول أن تضع لنفسها القوانين التي تنظم حياتها، سواء في اطار العشيرة أو المنطقة أو الوطن، أو في اطار ما بين الدول، كالامم المتحدة، إلا أنها لا تزال تدور في حلقة مفرغة من المشاكل المتوالية.

وذلك بسبب أن واضع التشريعات بما أنه بشر تؤثر فيه جميع النوازع البشرية، في كل مراحل وضع الانظمة والقواعد والقوانين، بدءاً من مرحلة تشخيص المشكلة التي تستدعي وضع القانون، ثم تشخيص الغايات والاهداف التي يراد الوصول إليها من خلال القانون، ثم وضع القانون، ثم تنفيذ القانون، ثم المحاسبة على مخالفة القانون، وهكذا.

وفي كل مرحلة من هذه المراحل نجد المجتمعات والافراد مختلفين اشد الاختلاف، ويكون الحسم في النهاية للاقوى، افراداً أو هيئات أو دولاً ومجتمعات.

وما يبدو في العصر الحاضر أنه افضل الأنظمة الاجتماعية، وهو النموذج الديمقراطي لم يأخذ هذا الحق من الأقوياء، وهو حق تشريع القوانين وتنفيذها، وإنما اعاد صياغة ذلك بنحو أكثر ذكاءاً، ولذلك فهو اليوم لا يخلو من الكثير من المشاكل.

فالدول الغربية وتحت ظل هذا النظام قد دخلت في اكبر حربين عالميتين في التاريخ البشري، والأكثر خسارة في الاموال والارواح في اقل من ربع قرن.

وفي ظل هذا النظام هناك مخزون من الاسلحة يكفي لتدمير العالم مئات أو الاف المرات، وفيه أيضاً يجري نشاط صناعي غير منضبط قد يؤدي إلى تغيرات في البيئة يمكن أن تهدد كل الكائنات الحية في الأرض، بالإضافة إلى ما في داخل تلك المجتمعات من مشاكل اجتماعية كبيرة.

ويضاف إلى كل ذلك أن تعاظم القوة في تلك البلدان المعدودة كان بحد ذاتة سبباً حقيقياً لتاخر الجزء الاكبر من سكان المعمورة في مختلف جوانب الحياة، فما يبدو من سعادة في الحياة في بعض الجوانب مبنيٌّ على شقاء لأضعاف اولئك من الناس.

كما أن المنظمات الدولية المعروفة اليوم كمنظمة الأمم المتحدة أو مجلس الأمن الدولي أو حقوق الإنسان أو العفو الدولية وغيرها ليست الا ادوات سهلة بيد الأقوياء في صراعهم مع الضعفاء، منذ بداية تأسيسها

ووضع انظمتها إلى آخر خطوات التنفيذ والمراجعة فيها.

في حين كانت النبوات الإلهية، وعلى يدي اناس لا يشك في طهارتهم ونزاهتهم، لدى كل من عاصرهم ومن لم يعاصرهم، كما لا يشك في حكمتهم ومعرفتهم واخلاصهم للبشرية، تقدم للناس التشريعات اللازمة لحل مشاكلهم، بعيدا عن كل تأثيرات القوة والمصالح الشخصية.

الا أن الحكمة الالهية اقتضت أن البشر لا يجبرون على الاعتقاد بالنبوات، وانما يكون لهم تمام الاختيار عملاً بمبدأ (لا اكراه في الدين)، ولكن البشر في الاعم الاغلب يختارون عدم الاستجابة للنداء الالهي، وعدم الاعتراف بالنبوات الحقة، بل حتى عدم الاستعداد للنظر بجدية في حقانية هذه النبوات.

بل يصل الحال إلى نصب العداوة وكيل الافتراءات والتهم، وصولا إلى حالة العنف والقتل والتشريد، وما من سبب حقيقي يستوجب ذلك الا سوء الاختيار وسوء التوفيق.

والمهم بلحاظ ما تقدم.. أن في النبوات الالهية نعمةً ومنةً من الله تعالى، ولطفاً بعباده لو كانوا يشكرون ذلك، وقد اشار القرآن إلى ذلك في اكثر من موضع، ولكن النعمة والمنة منه تعالى ليست واجبة عليه، بل هي فضل منه ورحمة بعباده، وهو ارحم الراحمين، كما هو الحال في سائر النعم، فهي فضل وتلطف منه، وليست واجبة عليه.

وقد ورد كثيراً في كتب الكلام عند الشيعة والمعتزلة: أن النبوة لطف، فهي واجبة عليه تعالى، على قاعدة أنه لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن، ولكن المراد من الحسن الذي لا يجوز أن يتركه هو الفعل الذي يكون في

تركه قبح بالنسبة اليه تعالى كالعدل، فاذا تركه يكون ظلماً، والظلم قبيح في حقه، ولا يليق بشأنه تعالى، وكذلك الصدق الذي يقابله الكذب، والوفاء بالوعد الذي يقابله خلف الوعد، وهكذا.

أما الفعل الحسن الذي ليس في تركه قبح بالنسبة اليه، فلا موجب لأن يكون واجباً في حقه، وذلك مثل النعمة والفضل والاحسان، التي يؤتيها من يشاء، ويمنعها من يشاء.

نعم يمكن أن يقال: بما أن الله تعالى خلق الخلق ولم يخلقهم باطلاً أو عبثاً، ولم يرض لهم أن يعيشوا حياة الباطل كالانعام، وانما كان من حكمته أن يهتدوا إلى عبادته وطاعته، كما تشير اليه عدة من الايات الكريمة، وبما أن ذلك لا يمكن أن يتحقق لو ترك الخلق وشأنهم، إما لعدم قدرتهم إلى الوصول إلى الكثير من الحقائق التي تنفعهم، وذلك لمحدودية القدرة المعرفية عند الإنسان، أو لأنه قد تمنعه بعض المؤثرات من استعمال طاقته العقلية بصورة صحيحة، فلا بدّ أن يرسل إليهم الرسل ليهتدوا إلى طريق الحق الذي اراده لهم، ولو بمعنى أنه يلزم أن ينصب لهم معالم الحق والدلائل عليه، ثم هم يتحملون مسؤولية الاختيار وعدمه، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة.

فيكون لزوم ارسال الرسل بلحاظ قبح نقض الغرض، الذي يترتب لو لم يتم ارسالهم، ولذلك نجد أن النبوة الالهية ابتدات منذ أن نزلت البشرية إلى الأرض، ثم هي باقية إلى يوم القيامة، وان الأرض لا تخلو من حجة، وانها لو خلت لساخت باهلها، وكأن ذلك بسبب أنه لاتبقى بعد ذلك حكمة من وجود الإنسان، إذا اراد لنفسه أن يكون مثل الحيوان أو اضل سبيلاً.

المطلب الثاني

إثبات النبوة

اهم ما يمكن أن يستدل به على النبوة هو المعجزة، لأن النبوة تتضمن دعوى الوساطة بين الله تعالى وبين الخلق في الإبلاغ عما يريده الله تعالى من الخلق، فأوضح ما يمكن أن يستدل به النبي المرسل من الله هو أن يجري على يديه مالا يمكن أن يصدر إلا من الله وبإذنه، وهو خرق النظام الطبيعي للكون، على قاعدة: أن النظام الطبيعي لا يقدر على خرقه إلا من هو جاعله وخالقه.

وقد اشرنا فيما تقدم إلى أن المعجز يجب أن يتوفر فيه أمران..

الأول: أن يكون خرقاً للنظام الكوني المجعول من قبل الخالق جل وعلا، وتجاوزاً لأنظمته ونواميسه، ولا يكفي أن يكون مجرد خرق لما هو المعتاد والمألوف، وانه إذا احتمل أن يكون مجرد خرق للعادة لم يتم الاستدلال به.

الثاني: أن يكون الحدث في طبيعته وزمانه ومكانه بحيث تكون فيه دلالة على أمرٍ يراد تبليغه، كما إذا كان مقارناً لدعوى النبوة فيكون تصديقاً لها، والمرجع في ذلك إلى الفهم العقلائي، لأن بعض ما هو خارق للطبيعة قد يكون تكذيباً للمدعي، وليس تصديقاً له ، كما في بعض ما يروى عن مسيلمة الكذاب.

وأما إذا كان المدعي مبطلاً ومفترياً على الله تعالى فلا يجوز أن يقع على يديه المعجز الخارق للطبيعة، إذ لا يجوز أن يصدر من الله تعالى ما يستفاد منه تصديق الكاذب المفتري، وتأييده من قبله تعالى، لأن ذلك قبيح لا يليق

به.

ونجد أن كل الأنبياء والرسل عليهم السلام قد استخدموا المعاجز والكرامات لاثبات رسالتهم التي يتحملونها، وكذلك الأئمة والأولياء الذين كلفوا بالدعوة إلى الله تعالى، إلا أن بعض المعاجز قد تكون كبيرة، ذات صعقة وفيها استفزاز للناس، كرد الشمس وشق القمر وانفلاق البحر، وبعضها قد لايكون كذلك.

وينبغي على الإنسان أن لايفرق في الاتعاظ والاستفادة من المعجز إذا ثبت أنه معجز الهي، سواء كان صغيراً ام كبيراً، إلا أنه يبدو أن بعض الناس الذين في قلوبهم شيء من القسوة قد يكونون بحاجة في بعض الاحيان إلى معاجز كبيرة تكون لها صدمة في النفوس لأجل أن تنكسر نفوسهم، ويتذكروا ويرجعوا إلى الحق، وفي ذلك رحمة من الله لهم، وبعض الناس لا ينفع فيهم حتى مثل تلك الصدمات فيصرون ويستكبرون، والله ولي الهداية والتوفيق، وقد ذكرنا بعض الحديث عن الإعجاز فيما تقدم.

❖ الاستدلال بالنص

ويمكن الاستدلال أيضاً على النبوة، بالنص من نبي ثبتت له النبوة، فهو صادق ولا يقول إلا الحق، فهنا قياس برهاني تام الدلالة.

وكلا الأمرين الإعجاز والنص يجريان في النبي والإمام على حد سواء، لان الملاك فيهما واحد والجامع المشترك بينهما هو الحكاية والتبليغ عن الله، فلا بد أن يكون لهما من الآيات ما يكفي لإثبات هذا المقام لهما.

ونجد أن بعض الأنبياء والأئمة عليهم السلام قد يثبت المقام لهم بالإعجاز، وبعضهم بالنص، وبعضهم بهما معاً.

بل إذا ثبت النص من النبي على النبي الآخر، أو على الامام، فوقوع المعاجز والكرامات من احد الطرفين، صاحب النص والمنصوص عليه، يكفي للاستدلال على صحة الآخر.

والبشارة من النبي أو الإمام السابق، بالنبي أو الإمام اللاحق، مثل بشارة النبي عيسى عليه السلام بالنبي محمد صلى الله عليه وآله، ومثل بشارة النبي محمد صلى الله عليه وآله بالامام الباقر عليه السلام، ونحو ذلك، يمكن أن تدخل في كلا البابين، فهي نص من جهة، وهي إعجاز من جهة أخرى، لأن فيها إخباراً عن المغيب الذي لا يمكن أن يطلع عليه إلا الله تعالى، أو يطلع عليه أولياءه، وهي آية للنبي السابق الذي اخبر عن الغيب، كما هي آية للنبي اللاحق الذي تحقق في شأنه الغيب.

الا أن البشارات قد تكون صريحة في بعض الحالات فيكون قاطعة للشك والريب، وقد لا تكون صريحة، وانما تكون ظنية أو احتمالية، فلا تؤدي إلى اليقين، كما في كثير من اخبار الملاحم، في عصر الظهور أو في آخر الزمان، التي تذكر بعض الاحداث التي تقع، وبعض الشخصيات التي تظهر، ولكنها في كثير من الموارد غير محددة المعالم.

وربما تبتلى بالأخبار المعارضة، فلا توجب اليقين، وقد لا توجب حتى الظن، ولا يصح حينئذ للنبي أو الامام أو الشخص المبشر به أن يكتفي بها، وانما يلزم أن يكون له من الايات والدلائل ما يكون قاطعاً للشك، ويقوم به الحجة على الناس.

المطلب الثالث

نبوة النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وآله

محمد صلى الله عليه وآله سيد الأنبياء والمرسلين، ورسالته أعظم الرسالات وخاتمتها، وهي الموعودة من قبل الله تعالى بالبقاء إلى آخر الدنيا، وبأنها لابد أن تعم المعمورة، فتملأ الأرض قسطاً وعدلاً، بعد ما ملئت ظلماً وجوراً.

وهي كسائر الرسالات الإلهية الأخرى، في أنها تعترف بما سبقها من النبوات وتصدق بها، ثم تهيمن عليها، ولكنها اختلفت عنها في أنها أنكرت أن تقع نبوةٌ بعدها، في حين أن النبوات السابقة ـ أو بعضها على الأقل ـ كانت تبشر بالنبوة التي تأتي بعدها، وهذا مثبت في الكتب المنسوبة إليها.

ثم هي لا تختلف عنها في الادلة وشواهد الإثبات، واهمها ـ كما ذكرنا ـ هو الإعجاز، فقد اعتمدت كل الرسالات السابقة على الإعجاز، وبه استطاعت أن تقيم الحجة على الناس في اثبات صحتها، ثم تؤدي وظيفتها في التبليغ عن الله تعالى، وقد بقي لبعضها اتباع ينتسبون لها إلى يومنا الحاضر.

والرسالة المحمدية مثل تلك الرسالات، ولها من المعاجز والكرامات ما يكفي أو يزيد لإثبات صحتها، ولذلك فلا عذر للمؤمنين بالديانات الأخرى، كالمسيحية واليهودية، في التوقف عن الإيمان بالإسلام، مادامت نفس الدلائل التي تم الاعتماد عليها في تلك الديانات أو شبهها موجودة في الإسلام، بنفس القوة فيها أو اقوى منها.

و ورد مثل هذا الكلام في بعض مناظرات الإمام الرضا عليه السلام مع أهل الأديان الأخرى، وقد حاول بعضهم الاعتذار بالتشكيك بصدور هذه المعاجز منه صلى الله عليه وآله لانهم لم يشهدوها، إلا أن الإمام عليه السلام أشار إلى ان معاجز

الأنبياء السابقين عليهم السلام أيضاً ليست مشهودة بالعيان الآن، وإنما جاءت بها الاخبار المتواترة، كذلك نبوة النبي محمد صلى الله عليه وآله إذا لم تكن مشهودة بالعيان فقد نقلتها الاخبارة المتواترة[1].

ولاشك أن تواتر الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وعن أحواله، وما جرى على يديه من معاجز وكرامات كثيرة تفوق الحصر، هو أقوى وأوضح من التواتر عن أخبار الأنبياء السابقين عليهم السلام بمراتب كثيرة، وذلك لقرب زمانه صلى الله عليه وآله بالقياس إلى زمان غيره من الأنبياء، وكثرة ما نقل عنه بتفاصيل وجزئيات ومن جوانب متعددة، ممن يخلص له بالولاء وممن لا يخلص له، وكثرة ما بقي من آثارٍ وشواخص على الأرض، تشير إلى تلك الحقبة الزمنية المباركة.

ومن أهم الامور التي كان لها الاثر الكبير في حفظ تاريخه صلى الله عليه وآله، وما جرى على يديه، انتشار الكتابة في عصره، فقد بادر صلى الله عليه وآله بتعليم اصحابه الكتابة، وأولاها أهمية خاصة، بعد أن لم تكن حالة معروفة في العرب قبله، وبعد فترة غير بعيدة عنه صلى الله عليه وآله كانت الكتابة شائعة منتشرة في الامة الإسلامية، مما سهل حفظ الكثير من تاريخه صلى الله عليه وآله.

وأيضا انتشار حالة نقل الرواية مع إثبات السند، وتحديد الراوي والمروي عنه واحداً بعد واحد، حتى تصل إلى الرواي المشافه له صلى الله عليه وآله، فان اثبات السند وتحديد الراوي في عامة الروايات في العهد الإسلامي كان له اثر كبير في ضبط التاريخ وأحداثه، في الفترة الأولى للإسلام.

وهي حالة لم تكن معهودة من قبله صلى الله عليه وآله، فان تاريخ العرب قبله صلى الله عليه وآله

---

(١) عيون أخبار الرضا: ١٢٦.

لم ينقل بهذه الطريقة كما هو معلوم، مما يعني أن هذه الثقافة أي الإسناد في الرواية ترجع إلى توجيهاته صلى الله عليه وآله، وتوجيهات اوصيائه عليهم السلام، فعن الامام امير المؤمنين عليه السلام: إذا حدثتم بحديث فأسندوه إلى الذي حدثكم، فان كان حقاً فلكم وان كان كذباً فعليه[1].

في حين أن تاريخ الأنبياء السابقين عليهم السلام خلا من هاتين الميزتين، وإذا كانت هناك بعض المدونات لدى علماء أهل الكتاب فانها كانت محصورة في نطاق ضيق بين مجموعة خاصة منهم، ولم تكن منتشرة على نطاق واسع عند الناس، حتى تحفظ لنا التواتر كما حفظ في التاريخ الإسلامي.

يضاف إلى ذلك طول المدة وانقطاع الامد، وكثرة التقلبات التي مرت على تلك الأمم، مما لا يدع مجالاً للتثبت من صحة المنقولات والمرويات عنهم عليهم السلام.

ثم يضاف إلى ذلك أن بعض تلك الكتب أو كلها ابتليت بالترجمة، فنقلت من لغة إلى لغة، وضاعت النصوص الاصلية باللغات التي وردت فيها، وبقيت الترجمات منها فقط، مما يدع مجالاً للتصرف البشري بتلك النصوص.

بل ان استمرار وقوع المعاجز والكرامات على يدي أوصيائه والأئمة من بعده عليهم السلام، وبشكل متواتر أيضا، مما يرويه اولياؤهم وغير اوليائهم ، هو أيضا مما يضاف إلى الأدلة والآيات التي يمكن أن يستدل بها على صدق نبوته صلى الله عليه وآله، لما ذكرنا من أن وقوع المعجزات على يدي الوصي، الذي تتفرع وصيته من النبوة، يصح الاستدلال بها على صدق الوصية والنبوة معاً.

---

(١) أصول الكافي ١: ٥٢.

بل اننا نجد أن المعاجز والكرامات لا تزال مستمرة إلى العصر الحاضر، وان لم تكن بحضور النبيﷺ واوصيائه من بعدهعليهم السلام، إلا أنها لا تزال تتوالى في المشاهد والمراقد المقدسة، التي تستمد قدسيتها من قدسيتهمعليهم السلام، وغيرها، مما هو منسوب إليهم، وفيها الدلالة الكافية على مقامهم عند الله تعالى، وهي من الكثرة والاستمرار بحيث لايمكن الشك فيها في الجملة، وان كانت تختلف بعضها عن بعض في الوضوح والخفاء.

وقد كان لهذه الكرامات بسبب تواردها وكثرتها الاثر الكبير في تماسك قلوب شيعتهم، وقوة يقينهم في ثباتهم على ولايتهم، بل كان لها الاثر البالغ حتى في نفوس غير الشيعة من مسلمين وغير مسلمين، في كثير من الحالات، فيخضعون ويقرون لها بالفضل والمكانة عند الله تعالى.

وهذا الامر غير متحقق في أي من الطوائف والديانات الأخرى، وهو أقوى من التواتر في النقل، إذ يرجع الكثير منه إلى حالة المشاهدة والعيان، والله ولي المؤمنين.

المطلب الرابع

القرآن الكريم

وهو المعجزة الكبرى للنبي الاعظم ﷺ، الخالدة خلود الدنيا، المحفوظة بالوعد الالهي العظيم ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١] التي لا تزال تنطق بالحق، وتدعو إلى سبيل الرشاد، لم يمنعها من ذلك تقادم السنين، وتعاقب الدهور، وستبقى كذلك إلى يوم الوعد الموعود.

وقد تحدّث الكثير من علماء العقائد والتفسير وغيرهم عن وجه الإعجاز فيه، وكان الوجه الظاهر الذي كثر الحديث فيه هو الجانب البلاغي منه، ولكننا إذا تاملنا في الأمر وجدنا فيه جوانب اخرى متعددة، يمكن أن تشير إلى البعد الإعجازي فيه، ولا يمكننا أن ندعي الإحاطة بجميع أبعاده وهو كلام المولى الجليل، ولكننا نذكر ما نعرفه من ذلك.

وقد افاض سيدنا الوالد (مد ظله) في كتاب (أصول العقيدة) الحديث عن الجوانب المختلفة التي تشير إلى البعد الإعجازي في القرآن الكريم، ونحن استقينا الكثير منها في هذا الباب، ونوكل القارئ إليها إذا أراد التفصيل.

---

(١) سورة الحجر: ٩.

وهنا فصول

الفصل الأول

الإعجاز في القرآن الكريم

لا شك إن في القرآن الكريم بعداً اعجازياً خارقاً يجعل منه كلاماً فوق الحد الطبيعي الممكن لكلام البشر، ويدل على أنه كلام الهي فصلت آياته من لدن حكيم خبير.

فمما يشهد بإعجاز القرآن الكريم أن النبي ﷺ مهما قال القائلون، من مؤمنين به وغير مؤمنين، فيه وفي رسالته، فلا ريب في أنه القمة في العقل والحكمة، وبعد النظر وحسن التصرف.

ولا شك أنه يدرك عظمة الأمر الذي يتحمله بمختلف ابعاده، وعمق التغيير الذي يدعو اليه، وحجم الآثار والنتائج الذي ينتظرها، وهو محاط بذؤبان الحرب ومردة أهل الكتاب، ومن ورائهم الدولتان الكبيرتان، اللتان كان يصرح بان التغيير سوف يشملهما، ومن الطبيعي أن تُجمِع كل هذه القوى، مجتمعة أو منفردة على التصدي له ولدعوته، ولم يكن لديه من القدرات المادية والوسائل التي تمكنه من صد هذه المقاومات التي تعترض مسيرته ﷺ.

فلا بد أن يكون كل اعتماده في إثبات نبوته، وحمل على الناس على الإذعان والتصديق بها، بعد تسديد الله تعالى، على ما يناسب هذا الأمر الغيبي الإلهي، وهو المعجزة الخارقة للعادة، كما فعل الأنبياء السابقون عليه، ولابد من كون المعجزة بحدٍّ من الظهور والقوة بحيث تفرض نفسها، ولا يردها إلا المعاند والمكابر.

ومن ذلك نرى النبي صلى الله عليه وآله قد جعل معجزته العظمى التي يستدل بها على دعوته، ويتحدى به خصومه، كلاماً مجرداً نسبه لله تعالى، من دون أن يكون موثقا منه سبحانه بشهادة ناطقةٍ، أو بخطٍّ معروف، أو بتوقيع، أو غير ذلك، مما يثبت صدق نسبه ذلك الكلام له سبحانه وتعالى.

فلو لا أنه عرف عظمة الكلام الذي جاء به، وعلو رتبته، وانه يثبت نفسه بنفسه، وهو من سنخ المعاجز القاهرة الخارجة عن قدرة البشر، لكان إقدامه على هذا الاحتجاج في غاية السذاجة، ومدعاة للهزء والتندر والسخرية، ولا ريب أنه صلى الله عليه وآله ارفع شأنا من ذلك، حتى لو لم يكن نبياً.

وأعظم من ذلك أن القرآن المجيد قد تحدى الخصوم بأن يجاروه، ويأتوا بمثله، وأعلن عجزهم بألسنة مختلفة، وفي آيات كثيرة، ولم يكن ذلك التحدي مقتصراً على العرب وحدهم، ممن عاصر نزول القرآن الكريم، بل هو باق إلى يوم القيامة، ولجميع الأمم، بل يشمل الجن والإنس، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

وقد تعارف بين فصحاء العرب وبلغائهم المجاراة والمعارضة، خصوصا في الشعر، وكانوا يتباهون به ويفتخرون، بل ربما زاد اللاحق على السابق جودةً ورفعةً، حتى تطور في عصور الإسلام الأولى، ففاق الجيد منه جيد الشعر الجاهلي بمراتب، رقةً وفخامةً وتفنناً وابتكاراً وجمالاً، وحتى العصور المتأخرة قد ظهر فيها من الشعر الجيد الشيء الكثير، وربما فاق ما سبقه.

ومن الظاهر أن هناك الكثير من اعداء الإسلام وخصومه، أو ممن يرضى بالتعاون معهم، رغبةً في المطامع المادية والمعنوية، فلو كان يتسنى

لهم معارضة القرآن المجيد ومجاراته لسارعوا إلى ذلك، وجدّوا فيه، وبذلك يبطلون دعوة الإسلام، بأسلم الطرق وأشدها تأثيرا.

وذلك يكشف أولا: عن كون القرآن معجزاً فوق مستوى البشر، وثانياً: عن صدقه فيما تضمنه من الإخبار الغيبي بالعجز عن مجاراته، مهما طال الزمان، وتطورت المعارف والثقافة، وأساليب البيان.

الفصل الثاني

الإعجاز البلاغي

ومما يشهد بإعجاز القرآن الكريم ما يحس به القارئ وجداناً، من روعة بيانه وجمال اسلوبه، ونفوذه في اعماق النفس البشرية، وهو فوق كل كلام، حتى كلام النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام في خطبهم وأحاديثهم، فإنه مهما ارتفع مستواه، حتى ورد عنهم أنهم أوتوا فصل الخطاب، وأنهم أمراء الكلام، إذا ضمنوا كلامهم بالقرآن الشريف، أو استشهدوا به، تميز القرآن عن كلامهم، وبدا كالوشي الذي يطرز الثياب الجياد، أو كالجوهر الذي ترصع به الحلي، ووضوح ذلك يغني عن إطالة الكلام فيه وذكر الشواهد له.

وقد رووا أن الوليد بن المغيرة الذي كان من حكام العرب، يتحاكمون اليه في الامور، وينشدونه الأشعار، بعدما قرأ عليه النبي صلى الله عليه وآله قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾**(١) قال: أعد، فأعاد، فقال: والله إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وان أسفله لمغدق، وما يقول هذا بشر(٢).

وفي رواية أخرى بعدما سمع بعض آيات القرآن، قال: سمعت كلاماً صعباً، تقشعر منه الجلود، قال أبو جهل: أشعرٌ هو؟ قال: ما هو بشعر، قال فخُطَب هي؟ قال: لا، وان الخطب كلام متصل، وهذا كلام منثور، لا يشبه

---

(١) سورة النحل: ٩٠.

(٢) إعلام الورى باعلام الهدى: ٤٢.

بعضه بعضاً، له طلاوة، ثم قال في اليوم الثاني: قولوا: هو سحر؟ فانه آخذ بقلوب الناس[١].

وقد كان تاثير القرآن ظاهراً سريعاً في قلوب سامعيه، حتى خشيت قريش أن يُغلَبوا به على أمرهم، فحاولت منع النبي ﷺ، خوفاً من أن يقرا القرآن الشريف عليهم، ويحدثهم فيأخذ بقلوبهم ويؤمنوا به.

وقد كانت بداية لقاء الأنصار به ﷺ، وإسلامهم على يديه بواسطة اسعد بن زرارة وذكوان من الخزرج، اللذين ذهبا إلى مكة معتمرين، يسألان قريش الحلف على الأوس، فحذرتهم قريش من التقرب إلى النبي ﷺ والاستماع إلى القرآن، ولكن اسعد بن زرارة أتى رسول الله ﷺ، فقال: إلى ما تدعو يا محمد؟ قال: إلى شهادة أن لا اله إلا الله واني رسول الله، وادعوكم ﴿**أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ مِنْ إِمْلاَقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾[٢].

فلما سمع اسعد هذا قال: أشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له وانك رسول الله[٣]، والقصة معروفة.

---

(١) إعلام الورى باعلام الهدى: ٤٢.

(٢) سورة الأنعام: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٣) إعلام الورى بأعلام الهدى: ٥٧.

ويلاحظ في جانب الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم أمور:

أولا: أن القرآن المجيد نزل بأساليب مختلفة، وان لم تكن لكل سورة أسلوبها المستقل بها، فلا اقل من تعدد اساليبه في مجاميع من السور متقاربة، فأسلوب مثل سورة البقرة وآل عمران والمائدة والأنعام والأعراف غير أسلوب مثل سور الأنبياء والمؤمنون والشعراء والصافات، وهما مباينان لأسلوب مثل سورة الإسراء والأحزاب والفتح، وهي مباينة لأسلوب مثل سور الدخان والواقعة والقلم... إلى غير ذلك، ولو كان القرآن الكريم كلاماً بشرياً لكان من الصعب أن يجري على كل ذلك.

ومع ذلك فأسلوب النبي صلى الله عليه وآله في كلامه وخطبه، على رفعته وجماله، لا يشاكل شيئاً من تلك الأساليب ولا يناسبها، كما يظهر بأدنى ملاحظة، ومن غير الممكن عادة أن يكون القرآن بتلك الأساليب المختلفة من إنشائه صلى الله عليه وآله، وهو يحسنها كلها إلا أنه لا يصادف أن يقع شيء من كلامه الآخر على بعض تلك الأساليب، أو على ما يماثلها في الرفعة.

الثاني: أن القرآن المجيد لم يكن كتاباً مجموعاً قبل أن يعلن به النبي صلى الله عليه وآله، ليتيسر التروي في إنشائه، وتعديله وتنسيقه في مدة طويلة قبل إظهاره، بل نزل نجوماً متفرقة في مناسبات مختلفة.

وكثيراً ما يكون تبعاً لاحداث مستجدة غير متوقعة، كبعض تحديات أهل الكتاب والمشركين، وبعض تصرفات المؤمنين أوالمنافقين، وواقعة بدر والأحزاب وغير ذلك، فتميزه مع كل ذلك بهذا النحو شاهد بصدوره ممن لا يعجزه شيء، ولا يخفي عليه شيء، ولا يحتاج في فعله إلى رويّة وطول فكر ونظر.

الثالث: أن القرآن الكريم كثيراً ما يكرر الفكرة الواحدة في مواضع مختلفة، إلا أنه يختلف في اسلوب عرضها، وكيفية طرحها، والتركيز على الجهات المثيرة فيها، بما يناسب قوة السيطرة على البيان وسعة الأفق، بوجه ملفت لنظر المتبصر.

ويضاف إلى جانب الإعجاز البلاغي في القرآن عدة أمور :

أولاً: نضارة القرآن الكريم، وحيويته في كل الأزمان، لمن يقرؤه ويتدبر فيه، فإن الكلام البشري وليد زمانه، ونتاج البيئة التي يكون فيها، ثم بعد فترة من الزمن تتغير الأمم والشعوب، وتتغير مفاهيمها وأفكارها، ولغتها وأساليبها في التفاهم، ويتضح ذلك لدى قراءة النصوص القديمة في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

إلا أن القرآن الكريم بأسلوبه الخاص باق على حيويته، رغم كثرة التغيرات من يوم نزوله إلى هذا اليوم، فعن الإمام الرضا عليه السلام عن أبيه عليه السلام: أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال: لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غض، إلى يوم القيامة[١].

ونحوه حديث ابن السكيت عن الإمام الهادي عليه السلام[٢].

الثاني: علو مضامينه وشرفها، وانسجامها مع العقل والفطرة، بحيث يتقبلها السامع، ويتفاعل معها من دون كلفة.

الثالث: أنه يوحي بشيء مقوم لكيانه، لا يفارقه ولا يغفله من فاتحته

---

(١) بحار الأنوار ٩٢: ١٥.

(٢) نفس المصدر.

إلى خاتمته، وهو أنه كلام الله تعالى في تعاليه ومالكيته وقدرته وكبريائه وحكمته وإنعامه، وهو لا يغفل عن ذلك مهما اختلفت المقامات، وتباينت المقاصد والمضامين التي يطرقها، من الثناء على الله تعالى وتمجيده، والحوار بينه وبين عباده، من انبيائه وملائكته، وحتى المعاند المتمرد ابليس لعنة الله، وحديثه عنهم وحديثهم عنه، ووعده ووعيده وإنذاره وتبشيره، وأمره ونهيه، وحكمه وقضائه، وإرشاداته وآدابه، وعفوه ورحمته، ونكاله ونقمته...إلى غير ذلك.

الفصل الثالث

الواقع الجاهلي الذي نزل فيه القرآن

ومن شواهد إعجاز القرآن الكريم ملاحظة البيئة التي نزل فيها القرآن الكريم، وذلك أن النبي ﷺ عاش في وسط جاهلي، غريب عن جميع المعارف الإلهية والتعاليم الدينية، بل في مجتمع قبلي وثني، معاند رافض للتعاليم الإلهية.

ولم يعرف عنه ﷺ أنه قد اختلف إلى من عنده علم بذلك، لان مراكز الثقافة الدينية كانت في المدينة المنورة عند اليهود، وفي نجران والشام عند النصارى، ومن المعلوم أنه لم يأخذ من اليهود، لعدم رؤيته المدينة قبل هجرته إليها، ولما هو المعروف من تعصب اليهود لأنفسهم، ومحاولتهم حكر المعارف الدينية على أنفسهم، وادعائهم النبوة الخاتمة لهم، وما هم عليه من نظرة الازدراء لولد إسماعيل عامة، وبغضهم للنبي ﷺ خاصة.

كما أنه ﷺ لم يذهب لنجران قطعا، وإنما ذهب للشام في سفرتين محدودتين، لا تسمحان له بتعلم شيء من العلوم الإلهية والدينية، وكما أنه ﷺ لم يحاول التعلم، بتحصيل مقدماته وأسبابه، من جمع الكتب ودراستها، وهذا أمر معلوم من حاله لا يحتاج إلى إثبات واستدلال.

وكل ما عرف عنه أنه ﷺ كان يختلي في غار حراء، للتأله وعبادة الله تعالى، والتفكر في أمره عز وجل.

ثم جاء بالقرآن العظيم، الجامع لفنون العلم والمعارف الإلهية، في التوحيد الخالص المبني على تنزيه الله تعالى عن الشريك والنظير والولد والشبيه، مع التأكيد على عظمة الله عز وجل وكبريائه، وقدرته وإحاطته

وهيمنته، وتنزيهه عن كل ما لا يليق بحكمته، وكماله المطلق.

ثم التأكيد على مقام النبي محمد ﷺ ورسالته الخاتمة وتعظيم حقه، وحق المؤمنين به، وكذلك تنزيه مقام جميع انبياء الله تعالى ورسله وملائكته وأوليائه، وذكر رسالاتهم وتعاليمهم، وجميل سيرهم، ثم ذكر الكافرين والظالمين، والتنفير منهم ومن أعمالهم.

وكذلك ذكر بدء الخلق والتكوين، وأخبار القرون الماضية، وما حل بها، والتذكير بالموت، وما بعده من البرزخ والبعث والحشر والنشر، ومشاهد القيامة، ووصف الجنة والنار، والثواب والعقاب، ثم الاحتجاج على الكثير من ذلك بأيسر الطرق وأقربها للفطرة.

وذكر الكثير من العقائد، والتكاليف العملية من الفرائض والمحرمات، والسنن والآداب، والنظم الاجتماعية، ومكارم الأخلاق ومحمود الصفات.. وغير ذلك، مما يجعله بمجموعه مستوعباً لجميع حدود الدعوة وأصولها، وبيان معالمها، وأهدافها الشريفة.

وكل ذلك غريب عن المجتمع والمحيط الذي عاش فيه النبي ﷺ، ويمتنع في العادة أن يهتدي لذلك بنفسه، من دون مرشد ومعلم، فلا بد أن يكون ذلك من الله تعالى، وهو العالم بكل شيء على حقيقته.

وقد ذكر العلامة البلاغي قدس سره في مقدمته آلاء الرحمن عدة وجوهٍ لإعجاز القرآن، بعد ملاحظة البيئة التي نزل فيها، ومقارنة ما جاء فيه بما في غيره من التوراة والإنجيل..

ومنها: إعجازه من جهة التاريخ، فقد تحدث القرآن كثيراً عن القرون الأولى، وقصص الأنبياء السابقين، إلا أن قصصه عنهم كانت منزهة عن

كل خرافة وكفر، وعن كل ما ينافى قدس الله وقدس انبيائه، جارية على المعقول، منتظمة الحجة شريفة البيان، على العكس مما ورد في نصوص أهل الكتاب، ثم استعرض قدس سره موارد كثيرة من ذلك.

ومنها: إعجازه في جهة الاحتجاج، فقد جاء في القرآن الكثير من الحجج الساطعة على اهم المعارف واشرفها، الجارية على أحسن نهج، وأعمه نفعاً، في الاحتجاج والتعليم، على نحو يستلفت العامي إلى نور الغريزة الفطرية، فيمثله لشعوره والى سناء البديهيات، فيجلوه لإدراكه، فإذا قورن ذلك بما ورد في الكتب الاخرى، من الاحتجاجات المليئة بالغلط والتحريف والتخبط، اتضحت دلالة الإعجاز في القرآن الكريم.

منها: إعجازه في جهة الاستقامة والسلامة من الاختلاف والتناقض، فقد خاض القرآن الكريم في فنون المعارف والإصلاح، من علم اللاهوت والأخلاق، والتشريع المدني والإداري، والفن الحربي، وذكر الحجج والأمثال، والمواعظ والعبر، والترغيب بالجزاء، والإنذار والتهديد بالنكال، وبلغ في ذلك اكرم الغايات، ثم هو يكرر بحسب الحكمة كثيراً من قصصه ومقاصده، وفي جميع ذلك لم تَشُنه زلة اختلاف ولا عثرة تناقض.

فهل يمكن في العادة أن يكون كل هذا من بشر في مثل عصره صلى الله عليه وآله، ونشأته وتربيته، وبلاده وقومه، وجهلهم الوحشي والوثني، وإذا قارنا ذلك بكتب العهدين، فكم يوجد فيها من الوهن والاختلاف والتناقض؟ واعتبر ايضاً: أن كل واحد من الأناجيل لا يزيد عن صحيفة أسبوعية، وقد كثر فيها الخبط والتناقض، إلى حدٍّ مهولٍ مدهشٍ.

ومنها: إعجازه في جهة التشريع العادل ونظام المدنية، فهل يمكن

لمن عاش في مثل بيئة النبي وفي عصره، وفي بلاده وفي قومه، وجهلهم وعاداتهم الوحشية، أن يأتي بمثل ما اتى به القرآن الكريم، من الشريعة الحقوقية العادلة، والقوانين القيمة، والانظمة المعقولة، الجارية باجمعها على ما هو الصالح للبشرية، في المدنية والاجتماع والسياسة، والحرب ومقدماتها ونتائجها، وجرت في عنايتها بالاصلاح من ادارة جميع العالم إلى الادارة العائلية والبيتية والزوجية.

بل والى شؤون الكاتب والشاهد، فمنعت من أن يضارَّ الكاتب والشاهد، وأن يتحملا العناء والمشقة وتضييع الوقت، لمحض الاداء، وغير ذلك.

ومنها: إعجازه من جهة الاخلاق، ففي تلك الجاهلية الجهلاء، ومن بين تلك الظلمات المتراكمة، بزغ القرآن الكريم بأنواره، واتى بما لا تسمح به العادة من أن يأتي بشر من عند نفسه في ذلك العصر، مهما تكلف في التأمل والتفكر، إذ لا يسلم من تأثير البيئة والاجواء المحيطة، ومن نزغات الأهواء الشخصية، حتى يخبط خبطاً، يغلب فيه الجهل والزلل، وتتوالى العثرات.

فجاء القرآن الكريم في إجماله وتفصيله، مستقصياً للاخلاق الفاضلة على حدودها، ومحصياً للاخلاق الرذيلة، وأقام لذلك أشرف مدرسة زاهرة، وأعلى فلسفة مرشدة، وأبلغ خطابة واعظة.

والمتأمل في كتب العهدين التوراة والإنجيل، وكل أصحاب الدعوات الإصلاحية في تلك العصور، يجد الفرق واضحاً بينها وبين القرآن الكريم.

وقد افاض العلامة﵀ في ذكر كثير من الشواهد في هذه الجهات، واحال إلى كتابيه القيمين، الرحلة المدرسية والهدى إلى دين المصطفى، ولكننا اختصرنا الكثير من كلامه، ومن رغب فليرجع إلى إفاداته﵀، ففيها الكثير من الفائدة[١].

---

(١) راجع تفسير شبر: مقدمة تفسير آلاء الرحمن.

الفصل الرابع
الإخبارات الغيبية

ومن شواهد الإعجاز في القرآن الكريم، الإخبارات الغيبية العديدة التي وردت في القرآن الكريم..

فمنها: قوله تعالى:﴿**غُلِبَتْ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ**﴾[١]، فكان الأمر كما قال عز وجل، حيث أعاد الروم الكرة على فارس، وغلبوهم قبل مضي عشر سنين، كما ذكر المؤرخون.

ومنها: قوله تعالى عن ابي لهب وامرأته:﴿**سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ * وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ**﴾[٢]، فهو يتضمن الاخبار عنهما أنهما يموتان على الشرك، وقد وقع ذلك بالفعل، مع أن ابا لهب كان مثل غيره من مشركي قريش الذين دخلوا في الإسلام بعد مدة من الزمن، بل هو أولى من غيره، لاحتمال أن تتحرك فيه حمية القرابة من النبي صلى الله عليه وآله، ويدفعه ذلك إلى الإسلام.

ومنها: قوله تعالى:﴿**إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ**﴾[٣] فكان كما قال، فقد كفاه الله تعالى أمرهم، وكانت الغلبة له صلى الله عليه وآله عليهم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لاَ تَخَافُونَ**﴾[٤] وقد تحقق ذلك.

وهناك غير ذلك من الايات الكريمة، التي كانت تتلى كقران منزل قبل أن يقع الأمر الموعود بها، ولو أنها خالفت الواقع ولم تتحقق، لكانت كافية في إثارة أعداء النبي صلى الله عليه وآله ضده.

---

(١) سورة الروم: ٢.

(٢) سورة اللهب: ٤.

(٣) سورة النحل: ٩٥.

(٤) سورة الفتح: ٢٧.

الفصل الخامس

الحقائق العلمية

ومن الشواهد على الإعجاز في القرآن الكريم ورود عدد من الايات الكريمة، التي تتحدث عن حقائق علمية لم تكن معروفة، بل لم يمكن أن تكون معروفة في ذلك الوقت، وانما عرفت بعد زمن طويل، وبسبب تطور وسائل البحث في العلوم الطبيعية، مثل قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾[2] وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾[3]، وغيرها من الايات الكريمة، وهناك الكثير من البحوث والدراسات التي افاضت الحديث في الكثير من التفاصيل في هذا الباب.

---

(١) سورة النمل: ٨٨.

(٢) سورة النحل: ١٥.

(٣) سورة الأنعام: ١٢٥.

المطلب الخامس

بشارات الأنبياء عليهم السلام بالنبي محمد صلى الله عليه وآله

ومن شواهد صدق النبي صلى الله عليه وآله في دعوى النبوة، ما صدر من البشارة به من الله تعالى، على لسان أنبيائه السابقين عليهم السلام، فقد تواتر في تاريخ النبي صلى الله عليه وآله الاشارة إلى هذا الموضوع، من جوانب متعددة وفي مناسبات مختلفة، بدءاً مما قبل ولادته إلى مختلف مراحل حياته صلى الله عليه وآله، وحتى بعد مماته صلى الله عليه وآله.

فهناك بعض الاخبار تشير إلى أن أسرة النبي صلى الله عليه وآله كانت مبشرة بظهوره، مثل جده عبد المطلب وعمه أبي طالب، ولذلك كانوا عليهم السلام يحوطونه بكثير من الرعاية والحذر خوفاً عليه، وهناك بعض الدلائل في التاريخ تشير إلى أن دار هجرته يثرب كانت مبشرة بظهوره، ولعل سكنى بعض قبائل اليهود في المدينة يعود سببه إلى ذلك.

وهناك الكثير من الناس آمنوا به على أساس تلك البشارات، مثل قصة سلمان الفارسي، وجماعة من اليهود والنصارى، مثل عبد الله بن سلام والنجاشي والجارود بن المنذر العبدي، وكذلك الراهب الذي رأى أمير المؤمنين عليه السلام في طريقه إلى صفين وقد كشف عين الماء في الصحراء، وأمثالهم مما هو كثير، وقد روي بطرق مختلفة.

وقد ذكر القرآن الكريم هذه البشارات، وأشار إلى أن أهل الكتاب كانوا يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به[١]، بل ذكر صريحا أن اسم النبي صلى الله عليه وآله مصرح به في الكتب السابقة[٢].

---

(١) سورة البقرة: ٨٩.

(٢) سورة الصف: ٦.

ولا تزال بعض العبارات موجودة إلى الآن في العهدين، القديم والجديد، التوراة والانجيل، مما يمكن أن يكون تصريحاً أو تلويحاً بذكره صلى الله عليه وآله أو ذكر اوصيائهعليهم السلام، وهناك دراسات وبحوث عديدة أجريت لتحقيق هذه البشارات في شانه صلى الله عليه وآله، يمكن مراجعتها.

المطلب السادس

شواهد ودلائل على صدق النبوة

وهناك بعض الامور التي قد تكون دلائل أو شواهد على صدق الرسالة الإسلامية، يمكن ملاحظتها إما في نفس الدعوة أو في رجالها وحملتها، من النبي ﷺ وأوصيائه الطاهرين عليهم السلام.

منها: اعتماد العلم والبرهان كمنهج واضح ومحدد، لا بديل عنه في بناء أصول العقيدة، وهو الأساس السليم الذي يمكن أن تبنى عليه المعتقدات، والمشترك الوحيد بين بني البشر، الذي يمكن أن يتفقوا عليه، ويحتكموا إليه عند اختلاف الآراء، فيما لو تم رشدهم، وسلمت فطرتهم التي جبلوا عليها.

فان الفطرة البشرية قائمة على أن أي نظرية أو معتقد لا يصح ادعاؤه، أو نشره وترويجه، إلا على اساس البرهان السليم، الخالي من شوائب الجدل والمغالطة، ولذلك فان كل اصحاب النظريات والفلسفات المختلفة يحاولون أن يقدموا آراءهم إلى الآخرين مدعومة بالادلة والبراهين المختلفة، وان كان الكثير منهم لم يوفقوا في ذلك.

الا أن الإسلام كان واضحا وصريحا في ضرورة الالتزام بهذا المنهج الفطري في اعتناق العقيدة، والقرآن الكريم في كثير من الآيات الشريفة يدعو إلى الرجوع إلى التفكر والتدبر، ويؤكد على أنه لا يصح من الإنسان أن يعتقد باي شي مالم تكن عنده حجة، أو سلطان أي برهان، وأنه لا يجوز الاعتماد على الظن والتخرص، والرجوع إلى تقليد الآباء والأجداد، ونحو ذلك.

وعلى ذلك جرى أئمة أهل البيتعليهم السلام، بل زادوه تأكيداً وتوضيحاً، ثم جسدوه عملياً فيما ورد عنهم من بيانات تتعلق بأصول العقيدة، حتى اصبح من مسلمات العقيدة في مذهب أهل البيتعليهم السلام أنه لا يجوز التعبد بأي عقيدة أو أي عبادة مالم يقم عليها دليل كافٍ، وان ذلك يعد من البدعة في الدين، وأن الله تعالى لا يمكن أن يحاسب العباد على أية عقيدة أو عمل، مالم يقم عليه عندهم دليل يدل على أنه من الدين.

في حين أن عامة المذاهب الإسلامية الاخرى لم تلتزم بذلك، ففي الاعتقادات يكتفون بما ثبت عندهم أنه من عقائد السلف، أو عقيدة جمهور المسلمين، أو نحو ذلك، مع قطع النظر عن أن يكون موافقا للدليل العقلي السليم أو مخالفا، له.

فضلا عن أن منهجهم في نسبة العقيدة إلى السلف أو الجمهور قد لا يكون سليماً من الخلل، بل دعا بعضهم إلى الابتعاد عن مراجعة الأدلة العقلية، وتحكيمها في الشريعة.

وأما في العبادات فالخلل عندهم أكثر وضوحاً، فهم يدعون صراحة إلى العمل بالظن والقياس والاستحسان، ونحو ذلك.

وأما أصحاب الديانات الأخرى غير الإسلامية، من أهل الكتاب ومن غيرهم، فالمشكلة عندهم اكبر، لوضوح ابتعادهم في اعتقاداتهم عن الأدلة والبراهين العقلية السليمة، حتى عادت معتقداتهم من قبيل الاساطير الموروثة، التي يظهر عليها بوضوح أنها مجرد خيالات وأوهام متراكمة عبر السنين.

وهم يدركون ذلك ولا ينكرونه، ويصرحون بوجود الفرق بين العلم

والدين، وان الدين يدخل في باب التراث المأخوذ من الآباء والأجداد، وهو لا يخضع لضوابط العلم والبرهان.

ومنها: أن التشريعات والأحكام التكليفية التي جاء بها الإسلام تتميز عما جاء به غيره في السعة والشمولية، والاستيعاب لجوانب كثيرة من نواحي الحياة، ففيها ماهو عبادي يلامس الجانب الروحي في النفس البشرية، مثل الصلاة والحج، والإنسان لا يمكن أن يتخلى عن ذلك في حياته، ولذلك كانت البشرية دائمة البحث عن هذا الجانب.

إلا أن هناك فرقاً كبيراً بين أن يبتدع الإنسان من نفسه عبادات ومراسم خاصة، يملأ بها هذا الفراغ من روحه، وبين أن ترد اليه من جهة معصومة، مكلفة من قبل الله تعالى لا تنطق عن الهوى.

وبما أن الإنسان في الحالة الأولى لايمكن أن يحيط بالجانب الغيبي، ولا بالمصالح والمفاسد الراجعة اليه، فان ما يبتدعه من المراسم والطقوس لا تكون حينئذٍ أكثر من تصرفات عشوائية غير ذات هدف، هي في أكثر الأحيان مضرة أكثر مما هي مفيدة.

والإسلام يمنع اشد المنع من أن يسمح الإنسان لنفسه أن يغير أو يبدل أو يبتدع فيها من قِبَل نفسه، وقد يعتبر ذلك نوعا من الشرك، فإن الانضباط والالتزام بحدود ما أمر الله به في العبادة من أهم الواجبات.

ويقابل العبادات في الشريعة الإسلامية التشريعات التي ترتبط بحياة الإنسان في هذه الدنيا، وتنظيمها وتوجيهها بالتوجيه السليم، وفيها ما يرتبط بالحياة الفردية ، كبعض احكام الطهارة والنظافة، ومنها مايرتبط بالحياة الزوجية، وهي كثيرة، وكذلك الحياة الأسرية مع العائلة

والأولاد، ثم الحياة الاجتماعية مع سائر الناس، إلى أن تصل إلى الامور السياسية، وكلها فيها تشريعات وأحكام وتكاليف، حتى الحرب والسلم لهما أحكام خاصة، وحتى النشاطات الثقافية والتجارية والاقتصادية لها أحكام وتكاليف، وكذلك العلاقة مع الإنسان الآخر، ممن لا يتوافق في الدين والمعتقد هي ايضاً محددة بحدود شرعية، وكذلك اساليب التبليغ والحوار، و غير ذلك.

ثم الاحكام الشرعية فيها ماهو إلزامي، كالوجوب والحرمة، و فيها ماهو غير إلزامي، كالاستحباب والكراهة، ولكل منها خصوصيته التي يجب أن تحفظ، والظاهر أن مفهوم الكراهة والاستحباب غير موجودين في عامة الشرائع الدينية، ولا في الوضعية، بل هو مما اختص به الإسلام.

ويمكن أن تكون بعض التكاليف الشرعية في الإسلام لم تصل الينا، بسبب غلبة أهل الجور والجهل على مقدرات الامة الإسلامية لفترات طويلة، إلا أن ما وصل الينا من ذلك يكفي للدلالة على عظمة الإسلام، إذا تم مقارنته بما عليه أهل المعتقدات الاخرى، من دينية أو وضعية، في مختلف الجوانب التي وردت فيها.

علما أن الكثير من الديانات السماوية، اوغيرها، والنظريات الوضعية، ليس فيها من التشريعات التي تمس حياة الإنسان وتنظمها في الجوانب المختلفة إلا الشئ القليل، وبعضها لا شئ فيها من ذلك، وبعضها تركز على جوانب محددة من الحياة، كالاقتصاد مثلا، أو الامور السياسية والاجتماعية، أو نحو ذلك.

ومنها: ان هنالك جزءاً مهماً من البيانات في الرسالة الإسلامية

تتحدث عن مكارم الاخلاق، وتربية النفس وبنائها بناءاً سليماً، إلا اننا نجد أن هذه البيانات كانت في غاية الدقة في تحديد حدود واضحة لمكارم الاخلاق، وعدم ترك هذه المفاهيم تتداخل فيما بينها، حتى تضيع معالمها على الإنسان.

ففي الوقت الذي دعا الإسلام إلى الاهتمام بأمر العبادة والخوف من الآخرة، إلا أنه في نفس الوقت منع من ترك أمور الدنيا، فقد دعا إلى العمل والكسب الحلال الذي يسد حاجة الإنسان ويحفظ كرامته وكرامة عياله، وفي نفس الوقت الذي دعا إلى التواضع منع من التعرض للذلة والمهانة، ودعا إلى الكرم ومنع من التبذير والإسراف، ودعا إلى الشجاعة ومنع من التهور والوقوع في الهلكة، ودعا إلى الصبر والتحمل من دون أن يؤدي للكسل والخمول.

وهكذا الحال في جميع مكارم الاخلاق التي دعا إليها، لا نجد حالة المبالغة، والتركيز على بعض الاخلاق مع نسيان حاجات الإنسان الاخرى، وانما نجد اهتماما بجميع الأمور وحفظ الموازنة الدقيقة فيها، فأصبحت الرؤية الإسلامية للمفاهيم الأخلاقية متكاملة، ومنسجمة مع الفطرة بأحسن، ما يكون من الوجوه.

ولا نجد هذا المعنى في الأديان والطوائف الأخرى، ففي حين أن بعضها كان في غاية الإفراط والمبالغة في بعض الأخلاق، نجد أن غيرها كان في غاية التقصير واللامبالاة في هذا الباب، بل أن بعضها يتبنى مفاهيم لا أخلاقية ترفضها الفطرة السليمة، وهناك بعض النظريات الوضعية وغير الوضعية لا تشير إلى المفاهيم الاخلاقية، ولا تتحدث عنها على الإطلاق.

و اهم ما يتميز به الإسلام الصحيح عن غيره من الأديان والمعتقدات في باب التربية الأخلاقية هو الدعوة إلى حفظ الموازنة بين الخوف المطلق من الله وعقابه، حتى لو كان الإنسان على أحسن حال، وبين الرجاء المطلق والامل بالله تعالى في مختلف الظروف، حتى لو كان الإنسان في أسوأ حالٍ من المعاصي والذنوب، وقد ورد أنه لا يكمل ايمان عبد مؤمن حتى يتساوى عنده الرجاء والخوف، مما يجعل الإنسان -لو التفت إلى ذلك- في حالة تكامل دائم، واهتمام بتصحيح حاله، والسعي نحو الأفضل.

ومما يمكن أن يعتبر شاهداً أو دليلاً على صحة الرسالة الإسلامية ملاحظة حال الرسول محمد صلى الله عليه وآله، وأوصيائه من أهل بيته عليهم السلام، وسيرتهم في تحمل الرسالة، فالنبي صلى الله عليه وآله وهو المعروف بالصدق والامانة وبكل مكارم الاخلاق من قبل البعثة، التزم وبكل دقة بأسمى واشرف الاخلاق، في كل مرحلة من مراحل حياته، وفي مختلف المواقف والظروف.

فهو لم يفكر في أن يستفيد، وأعلن أنه لا يطلب أجراً، ولم تتغير سلوكياته، منذ أن كان فقيراً وحيداً إلى أن اصبح سلطاناً تذل له الرقاب، بل كان هو الأشد إيمانا برسالته، والاكثر التزاماً بها، وحرصاً على تطبيقها، على نفسه قبل غيره، وهو الاكثر استعداداً للتضحية بنفسه في جميع المواقف الصعبة، لم يتردد ولم يتوان عن ذلك طرفة عين.

بل أكثر من ذلك فقد استعد لتقديم اولاده واهل بيته قرابين في طريق الرسالة الإلهية، وهم اعز الناس عنده، واقربهم إلى نفسه، وهو الاكثر معرفة بمقامهم وشأنهم وعظيم منزلتهم.

وهم كانوا أيضاً على اتم استعداد لتحمل هذه المسؤولية، وتحمل

التضحيات المترتبة عليها، فقد جرى أوصياؤه عليهم السلام على نهجه، مخلصين مؤمنين لا يفكرون بالغنائم، كما فكر بها الآخرون، وإنما كان همّهم الوحيد هو الحفاظ على الرسالة، وسلامتها من تلاعب العابثين والظالمين، وقدموا التضحيات بكل صبر وثبات.

ولا شك ولا ريب في أنه هو صلى الله عليه وآله وأوصياؤه من أهل بيته عليهم السلام -وباتفاق كل من عرفهم- كانوا ارجح الناس عقلا وحكمة، وأكثرهم رشداً ووعياً، فلولا أنهم كانوا على بينة تامة من صدق الرسالة وصحتها، لم يكن أي معنى لتلك الجهود والتضحيات الكبيرة التي قدموها، وهم على بينة وبصيرة من الأمر عارفون بما ستؤول إليه الأمور.

وشأنه صلى الله عليه وآله في ذلك شأن إبراهيم عليه السلام حين ترك زوجته وولده في وادٍ غير ذي زرع بلا ماءٍ ولا كلأ، عند بيت الله الحرام، وايضاً حين تقدم لذبح ولده امتثالاً للأمر الوارد إليه، وشان ذريته صلى الله عليه وآله شأن إسماعيل عليه السلام حين استجاب للذبح، وكل ذلك لا يمكن تبريره مع رجاحة عقولهم عليهم السلام، إلا بأنهم على بينة وبصيرة تامة من الحق الإلهي العظيم.

المطلب السابع

عصمة الأنبياء عليهم السلام

إذا ثبتت النبوة والرسالة فقد ثبت حجية الرسول في قوله وفعله وتقريره، لأن معنى الرسالة لا ينفك عن معنى الحجية، ووجوب الاتباع والاقتداء، وإذا ثبتت حجية قوله فلا يجوز أن يصدر منه الكذب عمداً أو خطأ أو سهواً أو نسياناً أو لأي سبب يرجع إلى فقدان العقل أو الرشد، كالهجر والسكر، لأن كل ذلك يؤدي إلى بطلان حجية قوله، وبطلان الرسالة تبعا لذلك.

ويجب على المكلفين اليقين بنبوته، والعمل بكل ما جاء به، كما هو مقتضى الإيمان برسالته، ولا يجوز لهم احتمال أي شيء مما يمكن أن يؤدي إلى صدور ما يخالف الحق منه، إما عمداً أو سهواً أو هجراً، أو نحو ذلك، لأن ذلك يرجع إلى التشكيك بنبوته.

كما أن ثبوت حجية فعله بمقتضى نبوته يترتب عليه امتناع صدور أي عمل منه مما لا يرضى الله به، عمداً أو جهلاً أو خطأ أو هجراً، أو نحو ذلك، لان إرسال الشخص الذي يمكن أن تصدر منه هذه الافعال من قبل الله تعالى، ثم تكليف الناس بلزوم اتباعه وطاعته، يرجع إلى نقض الغرض، وهو محال على الله تعالى.

وأما تقريره صلى الله عليه وآله فانما يكون حجة إذا رجع إلى إمضاء الفعل الصادر من الآخرين وإقراره، بحيث يدل على قبوله به، فهو نوع من الفعل الايجابي الصادر منه،ولا يعد مجرد السكوت على ما يفعله الآخرون وعدم صدور أي كلام أو اعتراض منه إقراراً بصحته، ولذلك فحجية التقرير تدخل في

حجية الفعل منه، والكلام فيهما من باب واحد.

ولا يفرق في امتناع صدور كل هذه الامور منه بين أن تكون في مقام التشريع وبيان الاحكام، وبين أن لا تكون كذلك، فكما لا يجوز أن يقول خلاف الحق في بيان الشريعة، عمداً أو خطأً أو هجراً، لايجوز أن يخالف الحق في سائر الأمور الأخرى، وكما لا يجوز أن يفعل الحرام وكل ما لا يرضى به الله خطأ أو سهواً أو هجراً لا يجوز أن يصدر منه الخطأ والسهو والهجر في كل شؤون الحياة الأخرى، حتى في غير مقام التشريع، لان الممتنع في حقه ليس هو مجرد صدور المعصية منه، أو صدور الكذب منه، وانما الممتنع في حقه هو صدور كل ما يخل بحجية قوله أو فعله عند المكلفين المرسل إليهم.

وإذا ثبت عند الناس إمكان صدور الخطأ والسهو والهجر منه في سائر شؤون حياته، فما الذي يمنع عندهم من صدور ذلك في مقام بيان الشريعة وأحكامها؟ فكل ذلك عندهم سواء، وكله يلزم منه الخلل في حجية قوله وفعله، وهو يؤدي إلى بطلان رسالته.

وقد أضاف البعض أموراً أخرى، فذكر أنه يجب أن يتوفر فيه كمال العقل والذكاء والفطنة، وقوة الراي بحيث لا يكون ضعيف الرأي، متردداً في الأمور متحيراً، لان ذلك من اعظم المنفرات عنه، وان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الأمهات،لان ذلك منفر عنه،وان يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة عنه، وان يكون منزهاً عن الأمراض المنفرة،نحو الأُبنة وسلس الريح والجذام والبرص، وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه، القادحة في تعظيمه، نحو الاكل على

الطريق، وغير ذلك، لأن ذلك كله مما ينفر عنه فيكون منافياً للغرض من البعثة[١].

وعن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال: إن أيوب عليه السلام ابتلي من غير ذنب، وان الأنبياء لا يذنبون لأنهم معصومون مطهرون، لا يذنبون ولا يزيغون، ولا يرتكبون ذنبا صغيراً ولا كبيراً، وقال عليه السلام: إن أيوب عليه السلام مع جميع ما ابتلي به لم ينتن له رائحة، ولا قبحت له صورة، ولا خرجت منه مَدّة من دم ولا قيح، ولا استقذره احد رآه، ولا استوحش منه احد شاهده، ولا يدوّد شيء من جسده، وهكذا يصنع الله عز وجل بجميع من يبتليه من انبيائه وأوليائه المكرمين عليه... الخ[٢].

وبعض هذه الامور المذكورة، وان لم تمنع من حجية الرسول عقلاً، إلا أنها تمنع منها عقلائياً، بمعنى أن العقلاء بمقتضى سيرتهم بما هم عقلاء لا يمكن أن يتقبلوا كلام من هو على هذه الشاكلة، أو يقتدوا بسيرته، فوجود مثل هذه الامور فيه يؤدي إلى الخلل في حجيته، كرسول ناطق عن الله تعالى، وفي إرساله نقض للغرض من الرسالة.

❖ العصمة لا تنافي الاختيار

هذا ولا ينبغي الشك في أن العصمة عن المعاصي والذنوب لاتنافي الاختيار، بمعنى أن المعصوم غير مجبور ولا مكره على فعل الطاعة، كما أنه غير عاجز عن فعل الحرام، وانما هو مختار تام الإرادة في الفعل والترك للطاعة والمعصية، إلا أنه وبتأييد من الله وتسديده يمتنع من فعل المعصية

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٧٢.

(٢) الخصال: ٣٧١.

وترك الطاعة، وذلك لا يغير من حقيقة أنه تام الاختيار، ان شاء فعل وان شاء ترك.

و الكلام هنا كالكلام في سائر الافعال الاختيارية للعباد، الذين قد يحظون بتوفيق الله وتسديده، فيفعلون المعروف، وقد تسلب عنهم الرعاية الالهية ويخذلون، فيفعلون المنكر،وفي كلتا الحالتين لا يفقدون القدرة والاختيار، وانما يحاسبون على ما اختاروه من الافعال،الا أن المعصوم يحظى بتوفيق دائم وعناية منه تعالى تيسر له فعل الخيرات وترك المنكر في كل أفعاله.

ولا مانع من أن يختلف مستوى التوفيق والعناية الالهية بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء والمعصومين،وذلك حسب مراتبهم في الفضل، وفي درجات الكمال،ولا شك أن التفاضل قائم في الأنبياء والأولياء، ففيهم من هو سيد المرسلين، وفيهم من هو اقل منزلة، ثم الاقل، وهكذا.

ولذلك فلا مانع من أن يصدر من بعضهم ما هو خلاف الأولى، وفي ذلك يتفاضلون، وعلى هذا المعنى تحمل الآيات الكريمة التي تشير إلى ما صدر من بعض الأنبياءعليهم السلام في بعض المواقف.

ولا تحمل على صدور المعصية منهم،لأن صدور المعصية ينافي حجيه اقوالهم وافعالهم، التي هي من لوازم الرسالة، ولو صدرت منهم للزم نقض الغرض من الرسالة وهو قبيح على الباري جل وعلا.

كما لامانع من أن تكون بعض مقدمات افعالهم غير اختيارية، لأن الذي يجعل الفعل غير اختياري هو أن تكون كل المقدمات غير اختيارية، أما إذا كان بعضها اختياريا وبعضها غير اختياري فلا يمنع ذلك من أن

يكون الفعل اختياريا.

فلا مانع من أن لا يكون لهم الاختيار في بعض المقدمات التي تيسر لهم فعل الخيرات، مثل طهارة المولد وطهارة الاباء والاجداد، وحسن النشأة المحاطة بالرعاية الإلهية، ونحو ذلك.

المهم أن يبقى صدور الطاعات وترك المعصيات منهم عليهم السلام فعلا اختيارياً، بحيث يمكنهم فعله إن شاؤوا، ويمكنهم تركه، والا فلو كانت أفعالهم وتروكهم غير اختيارية، وكانوا مكرهين عليها، لسقطت حجية افعالهم وأقوالهم، وتبعا لذلك ينتفي معنى الرسالة فيهم، إذ لا معنى لحجية الأقوال والأفعال إذا كانوا مجبورين عليها، ولا معنى للرسالة إذا لم يكونوا حججاً على العباد.



الباب الرابع

الإمامة

الباب الرابع

الإمامة

والبحث فيها لا يقل أهمية عن الأبحاث السابقة، وذلك لما أشرنا إليه مراراً فيما تقدم من ان الغاية الأهم لكل المسائل الاعتقادية المتقدمة هو ما يترتب عليها من الأثر العملي، وقد ذكرنا أن الأصل في الدليل على وجوب البحث لزوم رفع الضرر المحتمل في التكليف والمسؤولية الشرعية أمام الله سبحانه وتعالى.

والنبي ﷺ هو المبلغ عن أحكام الله تعالى باعتباره صاحب الرسالة الخاتمة، إلا أن البحث لا يصح ان يقف عند هذا الحد من معرفته ﷺ، وإنما يجب ان نبحث عن براءة الذمة لأنفسنا ونحن في هذا الزمان، الذي يفصلنا عن زمان النبي ﷺ قرون كثيرة، فيلزم ان يتصل البحث إلى وقتنا الحاضر عما يبري ذمتنا، ويصل بنا إلى بر الأمان من الضرر المحتمل، الذي كان هو الأصل الذي دفع إلى البحث في كل المسائل الاعتقادية.

وقد كثر الحديث في هذه المسألة بين طوائف المسلمين المتعددة، ومذاهبهم المختلفة، وألفت الكثير من الكتب، وأجريت الكثير من البحوث والدراسات فيها، وقد استقصى الكثير من علمائنا (رفع الله شأنهم وجزاهم خير الجزاء ومنهم سيدنا الوالد ادام الله ظله) البحث حتى في

التفاصيل الدقيقة من هذه المسائل، ولذلك فإنه لا ينبغي ان نكرر الكلام فيها ونعيد ما ذكروه وانما نحيل الراغبين إلى تلك المراجع فإن فيها كفاية وغنىً.

نعم ربما يحسن منا أن نشير إلى بعض المطالب، أو نذكّر بها، فقد يكون هناك أيضاً من سبق للإشارة إليها، والله ولي التوفيق، نعم المولى ونعم النصير.

وهنا مطالب

المطلب الأول

كثر الحديث في هذه المسائل إلى حدٍ كبير، كما هو ظاهر للعيان، وقد شاركت فيه كل المذاهب والمدارس الإسلامية، إلا أن الأعم الأغلب في ذلك ما كان بين أتباع أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم وخصوصاً منهم الإمامية الاثني عشرية وبين أهل السنة وأبناء العامة.

وتركز الكلام أكثر في خصوص مسألة ثبوت الوصية من النبي صلى الله عليه وآله للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام والأئمة من بعده، كما يعتقده الشيعة الاثنا عشرية، أو عدم ثبوتها كما يعتقد أبناء العامة من أهل السنة.

ولا يزال هذا الجدل قائماً من العهد الأول بعد النبي صلى الله عليه وآله وإلى يومنا هذا وكانت هذه المسألة هي الأقوى والأكثر جدية في الجدل القائم إلى الآن، رغم ان اختلاف المذاهب الإسلامية أمر قائم في جوانب كثيرة، إلا أن تلك المسائل لم يتم الاهتمام بها بقدر ما تم في هذه المسألة.

وربما أخذ الجدال بعداً عصبياً، وتحول إلى حالة من الصراع الاجتماعي والسياسي، وكثيراً ما يؤدي إلى سفك الدماء وانتهاك المحرمات، وفي أكثر الأحيان يكون لأصحاب المصالح الخاصة والسلاطين والزعماء الدور الرئيسي في إذكاء هذه الفتنة، رغم انهم في مواقف اخرى لا يولون أية أهمية لمباديء الإسلام ومقدساته، والالتزام بفروضه ومحرماته، إلا أنهم في هذا الموضوع يكونون أشد حماساً وحرصاً على التدخل بها.

وفي كثير من الأحيان يكون السؤال الجاهز مطروحاً على أهل الحق في أن هذه المسألة مسألة تأريخية قد مضى زمانها، وانها أمة قد خلت ولها ما

كسبت، وماذا يعنينا من خلاف قديم منذ أكثر من ألف سنة، وما الذي يترتب عليه في حياتنا الحاضرة؟

ولكن هذا السؤال ينبغي ان يتم توجيهه إلى القوى السياسية وأصحاب المصالح والزعماء، أنه إذا كان ذلك مجرد خلاف تاريخي لا أثر له في الوضع الراهن فما الذي يدعوهم للتدخل فيه؟ وما الذي يضرهم منه مع انهم ليسوا معنيين إلا بإدارة الحياة الحاضرة؟

كل ذلك يشير إلى أن هذه المسألة تعرضت للتشويش المتعمد أو غير المتعمد بهذا الكلام وامثاله، وأنها في حقيقة الحال تمس حياة الإنسان المسلم في الوقت الحاضر، لأن محور السؤال الأهم فيها ليس هو الخلاف التاريخي، وإنما هو تحديد مرجعية المسلمين في الخلافات الحادثة، أو التي يمكن ان تحدث في المستقبل، في مرحلة ما بعد النبي صلى الله عليه وآله، وما هي الجهة التي يجب الرجوع إليها؟

ومن المعلوم ان الخلافات لم تقتصر على شؤون إدارة الدولة، وإنما تشمل مختلف جوانب الرسالة في العقيدة والفقه والسلوك وغيرها، فالموضوع يرجع إلى تحديد ما إذا كانت هناك حجة مجعولة من قبل النبي صلى الله عليه وآله لمرحلة ما بعده أو ليست هناك مجعولة من بعده، وإذا لم يكن هناك جعل من النبي صلى الله عليه وآله بخصوص هذا الأمر فكيف يكون العمل لتحقيق براءة الذمة وضمان الأمن من الضرر المحتمل.

والمتتبع لكلام أئمة أهل البيت عليهم السلام يجد الكثير منه يؤكد على ضرورة وجود الحجة بعد النبي صلى الله عليه وآله، وقد أخذ هذا المصطلح دوراً مهماً في الكلام المروي عنهم عليهم السلام إلا أن الكلام عند المخالفين تركز على عنوان الخليفة

بمعنى السلطان والحاكم الذي يملك شؤون المسلمين ويدير الدولة.

ومن المعلوم ان المخالفين لا يعتقدون ان السلطان مؤهل للفصل في القضايا الفكرية العقائدية والفقهية، وأن هذا الأمر يجري على كل السلطات الحاكمة بعد النبي صلى الله عليه وآله من أول يوم وإلى يومنا الحاضر.

لأن السلطان عندهم لا يشترط فيه أن يمتلك من العلم ما يجعله في صدارة علماء المسلمين بحيث يستطيع حسم الخلاف بينهم، وإنما يكفي أن يكون قادراً على إدارة الدولة، أو يكون حاكماً بالفعل للمسلمين، وإن لم يكن ناجحاً في ذلك.

وهذا الكلام يجري حتى في الخلفاء الأوائل بعد النبي صلى الله عليه وآله، وإن كانوا قد يأخذون بأحكامهم إلى هذا اليوم، ولكن ذلك ليس لعنوان خاص بهم، وانما لأنهم من صحابة الرسول صلى الله عليه وآله، فهم شأنهم شأن بقية الصحابة.

ومن هنا ينبغي أن يكون الكلام في مقامين، مقام الحجة بعد النبي صلى الله عليه وآله الذي يرجع إليه في معرفة الرسالة من كل جوانبها العقائدية والعملية، ومقام السلطان والحاكم الذي يحق له إدارة شؤون المسلمين بعد النبي صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم ان المقام الثاني تابع للمقام الأول، ومنه يستمد شرعيته إن كانت له شرعية.

ومصطلح (الإمام) عند شيعة أهل البيت عليهم السلام تبعاً لأئمتهم يراد به المعنى الأول المهيمن على الثاني، وعند المخالفين يقتصر على المعنى الثاني.

إلا ان الخلل الكبير في سائر المذاهب الإسلامية غير شيعة أهل البيت عليهم السلام أنهم في نفس الوقت الذي يقرون فيه بعدم أهلية السلطان الحاكم للمقام الأول، وهو مقام الحجة بعد الرسول، أو العالم العارف بعموم القرآن

وخصوصه، وبسائر شؤون الرسالة المحمدية في أصولها وفروعها، يجعلون له حق الهيمنة والإشراف على العلماء والفقهاء، وعلى كل النشاط الفكري والعلمي والاعتقادي.

فيحق له أن ينصب المفتين والقضاة، ويوجّه العلماء فيؤيد بعضهم ويمنع بعضهم من العمل، بل وحتى ان يغير المذهب الذي يعمل به الناس حسب ما يراه هو وإن كان لمصلحته الخاصة، بل وربما تدخل حتى في المسائل الاعتقادية.

مع أنهم لا يمانعون في أن يكون السلطان في أي مستوى من العلم والأخلاق والدين، مهما بلغ من الظلم والجور والاستئثار بمقدرات المسلمين، وربما يتمسكون بصحة خلافة حتى بعض من ثبت تجاوزه حتى على العقيدة، واعتدى على القرآن وهدم الكعبة، فكل ذلك لا يمنع من صحة توليه الحكم.

بل هم في الوقت الحاضر يقرون بصحة ولاية الحاكم حتى إذا كانت مبادئه المعلنة ومعتقداته التي بنى عليها دولته علمانية أو لا دينية، كما هو مصرح به عند بعض من حكم في عهد الجمهوريات الحديثة بعد الخلافة العثمانية، ولا يزال أيضاً لهم الحق في الاشراف على كل الشؤون الدينية والفكرية في الأمة الإسلامية.

المطلب الثاني

ينحصر الخلاف بين المسلمين في موضوع الإمامة في قضية واحدة، فالشيعة الإمامية يعتقدون أن الرسولﷺ نص نصاً صريحاً وواضحاً ومكرراً وفي مواطن متعددة على خلافة عليعليه السلام، وانه الحجة على المسلمين من بعده.

ولهم النصوص الكثيرة والمتواترة في هذا المعنى والمروية في كتب الطرفين باشكالٍ مختلفةٍ.

والمخالفون ينكرون وجود مثل هذا النص، ويحاولون الجواب عن هذه النصوص، اما بتضعيف سندها وانكار تواترها، أو بالتشكيك في دلالتها، بكل وسيلة ممكنة.

فهم في أحسن الأحوال لا يملكون إلا الشك في ثبوت النص منهﷺ على خلافة أمير المؤمنينعليه السلام، وليس لهم من الأدلة ما يكفي لليقين بعدم ورود النص منهﷺ في ذلك، والمتتبع للكلام الجاري في الجدل بين الطرفين يرى ذلك بوضوح ولا يرتاب فيه.

ويترتب على ذلك ان المخالفين لا يحق لهم ـ لو التزموا بالمنهج العلمي ـ ان يتمسكوا بعقيدة ثابتة ثم يصرون عليها ويعملون بها، بل كان اللازم ان يأخذوا بما يأخذبه الشاك المتردد من التوقف في المسألة، والعمل بما يقتضيه الاحتياط لضمان احراز براءة الذمة.

وليس لهم من دليل يتمسكون به لانكار النص غير التشكيك بالسند والدلالة اقوى من حسن الظن بالصحابة، وانهم لا يمكن ان يتركوا وصية الرسولﷺ لو كانت موجودة.

ولكن ذلك لا يكفي لليقين بعدم النص، وانما اللازم ان يكون هناك ما يوازي الأدلة الدالة على إثبات النص قوة سنداً ودلالةً، بل يجب ان تكون اقوى منها بحيث تصلح للجزم بعدم صحتها.

ثم لو فرض قيام الدليل الكافي على عدم النص، بحيث يؤدي إلى الجزم بذلك، لم يصح أيضاً التمسك بشرعية أية خلافةٍ قائمة بعد النبي صلى الله عليه وآله، لأن المدعى عندهم ليس هو نفي النص على الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مع اثبات النص على غيره، ولا إثبات أي طريقة جعلها النبي صلى الله عليه وآله لإدارة الأمور من بعده، لأن ذلك لايدعيه احد، بل لا يمكن ان يدعيه لعدم وجود ادنى إشارة منه صلى الله عليه وآله توحي بذلك.

وإنما اقصى ما يمكن ادعاؤه هو سكوت النبي صلى الله عليه وآله عن مصير الأمة فيما بعده، وإذا ثبت ذلك كما يدعون فمعناه عدم ثبوت الشرعية لأي شيء مما بعده صلى الله عليه وآله، إذ لا يمكن ان تثبت الشرعية إلا إذا ثبت النص منه صلى الله عليه وآله فيها.

وإذا كانت هناك ضرورة لإدارة أمور الناس بعده صلى الله عليه وآله بحكم العقل، أو الضرورة العقلية للزوم حفظ النظام، واستحالة ان تترك أمور الناس للفوضى فإن ذلك لا يعني ان تكون الخلافة شرعية بشرع الإسلام، وإنما كل ما يعني لزوم التصدي من أحد المسلمين لإدارة الدولة وحفظ النظام، من دون ان يحق له ان ينسب سلطانه إلى النبي صلى الله عليه وآله وإلى شرع الإسلام، مع اقراره بسكوت النبي صلى الله عليه وآله وعدم ورود نص من الشريعة في حقه.

والغريب أن يكون حكم العقل هذا بضرورة التصدي كافياً عندهم لوجوب تولي أي واحد من المسلمين للخلافة، في حين ان النبي صلى الله عليه وآله نفسه لم يتم عنده الحكم المذكور ليتصدى لترتيب الأوضاع وتحديد مصير الأمة

من بعده، كما يعتقدون.

وهناك كلام كثير عندهم في لزوم إطاعة ولي الأمر، أو في حجية اجماع الصحابة، أو ان الصحابة يصح الاقتداء بأي واحدٍ منهم لأنهم كالنجوم، أو نظرية عدالة الصحابة، أو حجية الشورى، أو اجماع أهل الحل والعقد، وغير ذلك، لتصحيح الخلافة التي قامت بعد النبي صلى الله عليه وآله.

ولكن كل ذلك غير مفيد لأنهم في حقيقة الحال لا يعتقدون بكل ذلك، وانما يعتقدون بأن كل من غلب على السلطان بأي طريقة كانت وجبت إطاعته، حتى لو لم تتوفر فيه كل تلك الشروط، فكل هذا الكلام في وادٍ واعتقادهم وعملهم في وادٍ آخر.

وقد اجاب عن هذه المطالب علماء الإمامية في كتب ومصنفات كثيرة ربما تكون قد استوفت الكلام فيها، حتى لم يعد هناك مجال لاضافة أو افادة جديدة، ولذلك آثرنا الإحالة عليها لمن يرغب بذلك، ولم نرغب في تكرار ما كتبوه، رضي الله عنهم وأرضاهم وحفظ الباقين منهم.

المطلب الثالث

الإمامة بحسب معتقد الإمامية اعزهم الله بمعنى الحجة، الذي يجب الرجوع إليه في بيان الإسلام، وتفسير القرآن، وشرح مراد النبي صلى الله عليه وآله، فهو القائم مقام النبي صلى الله عليه وآله والمنصوب من قبله لهداية الأمة وتوجيهها، وأما السلطة والحكم فهي متفرعة منه، كما كان الملك في بني اسرائيل تابعاً لمقام النبوة، وقد تقدم بيان ذلك.

ولكن حجيتهم عليهم السلام ليست بمعنى حجية قول الراوي عنه صلى الله عليه وآله كسائر الرواة عنه، وإن كان يجب الاخذ برواياتهم لثبوت صدقهم عليهم السلام، ولا بمعنى حجية قول المجتهد الذي يمكن ان يخطيء ويصيب، وانما بمعنى ان قولهم هو الحق والحق فيهم ومنهم وبهم عليهم السلام، ولا يجوز الرد عليهم بأي شكل من الأشكال، بل ولا الشك والتردد في الأخذ منهم، لأنهم عليهم السلام امتداد النبوة وأهل بيت الوحي والعصمة، كما هو الثابت عنهم عليهم السلام بحكم القرآن ونص النبي صلى الله عليه وآله.

كما لم تكن حجية النبي صلى الله عليه وآله اجتهادية لم تكن حجيتهم كذلك، لأنها متفرعة منها، كما كانت حجية النبي صلى الله عليه وآله مستمدة من مقام النبوة المجعول له من قبل الله تعالى، كذلك حجيتهم مستمدة من المقام الذي جعله النبي صلى الله عليه وآله لهم بحكم الله تعالى لأنه لا ينطق عن الهوى وانما هو وحي يوحى، ولذلك يكون قولهم وفعلهم وتقريرهم حجة كما كان قوله صلى الله عليه وآله وفعله وتقريره حجة، لأنهم معصومون، كما كان هو صلى الله عليه وآله معصوماً.

وذلك أنه صلى الله عليه وآله جعلهم باسمائهم حججاً من بعده، وجعل التمسك بهم مانعاً من الوقوع في الضلال، كما كان القرآن كذلك، وكسفينة نوح،

وجعلهم مع الحق والحق معهم، وغير ذلك من البيانات الشريفة في حقهم، وهي كثيرة تفوق الحصر.

ولم يُرجع صلى الله عليه وآله الناس إليهم بوصف انهم رواة لحديثه، أو مجتهدون أو علماء، فيكون للناس الحق في اختيار من يرونه راوياً أو عالماً أو مجتهداً منهم، ثم إذا تفاضل المجتهدون يكون للناس حق التخيير، أو اختيار الأعلم، أو إذا ظهر مجتهد أو عالم من غيرهم وجب الرجوع إليه.

ولذلك كان إرجاع الناس إليهم باسمائهم واعيانهم وجعلهم حججاً على الناس دليلاً على عصمتهم لوجوب التسليم المطلق لهم في كل ما يصدر عنهم عليهم السلام من قول أو فعل أو تقرير، مضافاً إلى الآيات الكريمة والأخبار الدالة على عصمتهم عليهم السلام كما كان هو صلى الله عليه وآله كذلك.

وعليه يكون الدليل الذي يصلح للاستدلال به على ثبوت هذا المقام الشريف لهم عليهم السلام هو نفس الدليل الذي يستدل به لاثبات مقام النبوة له صلى الله عليه وآله، وهو ينحصر في النص من المعصوم السابق والاعجاز، أو يجتمع الدليلان معاً، كما جرى في حقهم عليهم السلام جميعهم.

وقد تقدم منا الكلام في ذلك في مبحث النبوة بتفصيل.

هذا ما اردنا ايراده من مبحث الإمامة، وقد استوفى علماؤنا الأعلام البحث فيها، بتفصيل وتحقيق علمي دقيق، ونشر الكثير من افاداتهم، رفع الله شأنهم، فلا حاجة إلى الاعادة والتكرار.



الباب الخامس

في المعاد

الباب الخامس
في المعاد

وهو أحد الأركان الأساسية في العقيدة الدينية، لأنه يتضمن معنى المحاسبة والجزاء على ما يعمله الإنسان في دار الدنيا، والثواب على عمل الخير أو العقاب على عمل السوء، وبدون الجزاء لا يكون معنى للتكليف، فلا يكون مصحح للنبوة، ولا يترتب أثر عملي عليها، فلا يلزم الاعتقاد بها، بل ولا غيرها من الاعتقادات، حتى لو فرض ثبوتها وقيام الدليل الكافي عليها، إذ لا يبقى معنى للالزام بها من المولى، ولا موجب للاهتمام بها من العبد، بعد فرض عدم ترتب الثواب والعقاب عليها. والقرآن الكريم يكثر من ذكر الإيمان باليوم الآخر مقارناً للإيمان بالله تعالى.

والمعاد وما فيه من معنى الحساب والجزاء الذي يتضمن معنى العبودية، والإقرار له بالمولوية وحق الطاعة، ثم التقوى والخوف من عقابه، لا يكون إلا عدلاً واستحقاقاً، ولا يكون الخوف منه تعالى الا خوفاً من حكمه بالحق والعدل، لما تقدم من ان غير ذلك قبيح في حقه.

وأما ثوابه فما وعد به من الثواب على بعض الأعمال فإن الله لا يخلف الميعاد، وأما ما زاد على ذلك فهو لطف منه وتفضل، وسعت رحمته كل شيء، وهو أرحم الراحمين، كما قد يخفف العقوبة أو يرفعها لبعض العاصين

﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾.

فالمقام بين يدي الله تعالى في الآخرة هو المقام بين يدي المولى العظيم الذي ان شاء عاقب وإن شاء رحم، وهو أرحم الراحمين.

ومن هنا فما ورد من الكلام عن تجسم اعمال الإنسان في الدنيا، في هيئات أو أوضاع تسرّه أو تسوؤه يوم القيامة، لا يمكن ان يراد به ان الاعمال تتحول تحولاً طبيعاً إلى تلك الأوضاع، كما تتحول جميع الأشياء وفق النظام التكويني، كالخشب يتحول إلى فحم، والفحم إلى رماد، وهكذا.

لأن هذا المعنى يلغي مفهوم العبودية لله تعالى، ويبطل النبوة والتكليف الإلهي، ويبطل معنى الجزاء والثواب والعقاب، وتكون البيانات الشرعية الصادرة على لسان النبي ﷺ بيانات ارشادية، تخبر عما سيؤول إليه حال الإنسان المطيع أو العاصي، كما يخبر الطبيب عما سيؤول إليه حال الإنسان فيما لو استعمل العلاج المعين له أو تركه، ولا يكون فيها شيء من معنى الأمر والنهي.

والإنسان قد يتحذر من الوقوع في العواقب التي لا يرغب بها، لكن ذلك لا يرتبط بالإيمان بالله، ويكون حذره من تحول الاعمال في الآخرة وتجسمها إلى ما لا يرغب به من سنخ حذره من الوقوع في الأمراض، ونحوها من الأضرار في الدنيا، وهو ما يفعله الإنسان وإن لم يكن مؤمناً بالله تعالى، ومقراً له بالعبودية والطاعة.

نعم لا مانع من تجسم الأعمال إلى ما يسرّ أو يسيء في الآخرة إذا كان ذلك يرجع إلى نوع من العقاب والثواب الصادر من المولى كوسيلة

من وسائل المجازاة، فكما يعذب جل جلاله بالنار والزمهرير، والحيات والعقارب وضغطة القبر، ويثيب بالروح والريحان، والجنة وحسن المثوى والمنقلب، يمكن ان يجازي بان يظهر للإنسان عمله كجسم ظاهر يسره أو يسيئه، والأمر في ذلك كله إلى الله تعالى وهو أرحم الراحمين.

الدليل على المعاد

اقوى ما يمكن ان يستدل به على المعاد هو النص الوارد عن المعصوم في القرآن الكريم وكلام النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام من بعده، وهو من الكثرة بحيث يفوق حدّ الإحصاء والحصر.

بل تقدم ان المعاد من مقومات النبوة، بحيث لولاه لم يبق معنى للنبوة، ولذلك فجميع الأديان السماوية الثلاثة تؤكده، بل ترتكز عليه، وحتى الأديان غير السماوية فإن بعضاً منها على الأقل مبنيٌ عليه، وهو ما يفتح باب الأحتمال في أنها مأخوذة بشكل أو بأخر من الأديان السماوية.

ومن هنا فالاستدلال على المعاد يرتكز كلياً على أدلة النبوة، ولا يمكن التفكيك بينهما، بحيث لو فرض صحة الشبهات الواردة على المعاد لكانت كافية لنقض النبوة أيضاً، ولا يمكن ان يفرض صحة الأدلة على النبوة وضعفها في المعاد.

وأكثر ما تمسك به المنكرون للمعاد منذ أن بلّغ به الأنبياء هو ما يشاهده الإنسان من حال الميت في سكونه وتوقف اعضائه وحواسه عن العمل، ثم تحلل اجزاء بدنه وتفسخها، وتحول عظامه إلى رميم، حتى لايبقى له أثر ظاهر.

ولكن هذا الكلام نظير ما تقدم من الكلام فيما يدركه الإنسان بحسب ما توصل إليه من أن بداية الكون هي الانفجار الأول، أو نحو ذلك، مما يدركه الإنسان بالحس ونحوه، إما مباشرة أو بواسطة الأجهزة والآلات التي ابتكرها، كما هو مبنى العلوم التجريبية.

ولكن كل تلك المعلومات، سواء ما يدركه من البداية وما يدركه من النهاية، محددة بحدود خاصة، تبعاً لحدود قدرته على الإدراك، وقدرة الأجهزة والآلات التي تساعده في ذلك، وهي تختلف وتتخلف، فقد تتسع تلك القدرات وقد تضعف، بحسب المكان والزمان، وبحسب الظروف المختلفة.

فكما لم يمكن للإنسان ان يدرك مرحلة ما قبل الانفجار الأول مثلاً لعدم توفر الالات المساعدة على ذلك، لا يمكنه ان يدرك مرحلة ما بعد تحول الجسد إلى رميم، لمحدودية قدرته عن إدراك أكثر من ذلك، وكذا لا يستطيع ان يدرك اكثر مما تصل إليه الحواس والأجهزة فيما بين ذلك في مرحلة الحياة.

والإنسان وهو في بطن أمه وهو تام الأعضاء كامل الخلقة، لو أردنا وبكل وسيلة متاحة ان نطلعه على أكثر من عالمه الخاص به لم يكن ممكنا، وكذا في بعض مراحل حياته من الطفولة والمراهقة، بل وفي بعض مراحل التاريخ السابقة حيث لم تكن الآلات الحديثة متوفرة كما هي اليوم لو أردنا منه ان يعرف بعض ما نعرفه اليوم لم يكن ممكناً، وهكذا.

والمقصود ان على الإنسان ان يعترف بمحدوديته في الادراك، وفي

الوسائل المساعدة على ذلك، مهما اتسعت مرة أو ضاقت مرة اخرى، إلا انها لا تزال محدودة من جميع الحيثيات، وانه إذا لم يعترف بذلك فلن يزداد عن الحقيقة الا بعداً.

ومن هنا فإن على الإنسان إذا أدرك حقيقةً ما أن لا ينكر ما وراءها، لمجرد عدم إدراكه له إذا كان منصفاً، فكما لم يمكن له ان ينكر العلة المطلقة الأولى لمحدودية قدرته الحسية عن ادراكها، لا يمكن له ان ينكر ما يجري بعد الموت لمحدودية قدرته عن إدراكه.

فكل ما يتحدث به المنكرون للمعاد هو مجرد استبعاد، وتسرع في الجزم بالانكار، من غير دليل واضح أو بينة جلية.

والدليل على المعاد يتألف من مقدمتين، الأولى: عدم وجود دليل قطعي على نفي المعاد، والثانية: ورود النص القطعي عن المعصوم من الخطأ والزلل في اثباته، وكلا المقدمتين سالمتان صحيحتان، فلا مجال للتوقف فيه، وهذا هو اقوى الأدلة واثبتها، وهو المعروف المتداول في مباحث المعاد.

وقد يستدل بدليل الحكمة، وانه لو لم يكن للمعاد والرجوع إلى الله وجود لكان خلق الإنسان في هذا العالم عبثاً، ولكن لا يصدر العبث من الله الحكيم، إذن فهناك عالم آخر من اجل الرجوع إلى الله[1] وقد يستفاد ذلك من قوله تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ**﴾[2] وكذا قوله تعالى: ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ**

---

(١) دروس في العقيدة الإسلامية: ٤١٨.

(٢) سورة المؤمنون: آية ١١٥.

فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[١].

الا أن دليل النص هو أقوى دلالة واكثر وضوحاً وتفصيلاً في معنى المعاد وحقيقته، فينبغي ان يكون هو المرجع في كل الكلام المتعلق به.

ومن هنا فلا ينبغي الشك في أن المعاد جسماني، بمعنى أن ما يعاد نشأته هو الجسم المادي، بمثل ما كان في الحياة الدنيا، وعليه يجري الحساب، ويقع الثواب والعقاب، وذلك لكثرة الآيات والنصوص الواردة في هذا المعنى، بما يفوق حد التواتر، ووضوحها وصراحتها بما لا مجال للشك في المراد منها، حتى عدّ ذلك من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وآله[٢].

وهناك شبهات ربما تورد على المعاد ذكر البعض انها تبلغ عشر شبهات[٣] ولكن أكثرها مجرد استبعاد لإمكان المعاد، أو مجرد ظنون وتخرصات، أو مبنية على انكار الخالق القادر المطلق، أو نحو ذلك.

الا أن أولاها بالمناقشة والجواب هي شبهة فقدان الصلة بين المبتدأ والمعاد، لأن الموت وصيرورة الإنسان تراباً إذا كان اعداماً للشخصية فالشخصية المحياة في النشأة الاخرى لاتمت إلى الأولى بصلة، فكيف يكون احياءاً لها، والمعدوم لايعاد[٤].

وقد اتجه البعض إلى الجواب عنها بأن ما يرجع إلى حقيقة الإنسان محفوظ عند الله سبحانه، وهو الصلة الوثيقة بين المبتدأ والمعاد، وهو الذي

(١) سورة آل عمران: آية ١٩١.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٤٩.

(٣) الالهيات ٤: ١٨٣.

(٤) الالهيات ٤: ١٨٣.

يجعل البدن الثاني اعادة للشخص الأول، لأن شخصيته هي روحه ونفسه، وهي محفوظة في كلتا الحالتين، وانما البدن اداة ولباس لها، وليس هذا بمعنى ان الروح تعاد ولا يعاد البدن، ولا أنه لايعاد نفس البدن الأول، بل بمعنى ان المناط للشخصية الإنسانية هو روحه ونفسه، والبدن غير مهم به، والغرض من حشره ببدنه عدم امكان تعذيب الروح أو تنعيمها الا عن طريق البدن[١].

وهذا الجواب مشهور ومعروف، وهو مبني على القول بتجرد الروح وبقائها بعد الموت، وقد يستدل له بقوله تعالى: ﴿**اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[٢].

وذكر العلامة في شرح عبارة التجريد جواباً عن ذلك ـ بعد اقراره بأن التحقيق امتناع اعادة المعدوم ـ بالتفصيل بين المكلفين وغيرهم، أما في غير المكلفين وهم من لا يجب اعادته فلا اعتبار به، إذ لا يجب اعادته، فجاز اعدامه بالكلية ولا يعاد، وأما المكلف الذي يجب اعادته فقد تأول المصنف معنى اعدامه بتفريق اجزائه ولا امتناع في ذلك، فإن المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك، بمعنى انه غير منتفع به، فإذا فرق اجزاءه كان هو العدم، فإذا اراد الله اعادته جمع تلك الأجزاء وألفها كما كانت، فذلك هو المعاد.

ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال ابراهيم عليه السلام عن كيفية

---

(١) الالهيات ٤: ١٩٣.

(٢) سورة الزمر: ٤٢.

الاحياء للأجزاء في الآخرة، وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حين يهيئهم ويعدهم لنفخ الروح، فأمره الله تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق اجزائها، ومزج بعض الأجزاء ببعض، ثم يفرقها ويضعها على الجبال ثم يدعوها، فلما دعاها ميّز الله تعالى اجزاء كل طير عن الآخر، وجمع اجزاء كل طير، وفرقها عن اجزاء الآخر، حتى كملت البنية التي كانت عليها أولاً، ثم احياها الله تعالى، ولم يعدم تلك الاجزاء، فكذا في المكلف[1].

وقد تقدم منا ان المصدر الوحيد الذي يرجع إليه في فهم حقيقة المعاد هو البيانات الشرعية، ومن اللازم في فهم المراد من البيانات الشرعية مراجعة جميع النصوص الواردة، وملاحظة ما يحيط بها من قرائن وشواهد، ولا يكتفى بالاستنباط من بعضها دون بعض، وعلى ذلك فإذا استفيد من النظر فيها احد الوجهين المتقدمين لزم الأخذ به، تسليماً للنص المعصوم من الخطأ.

وإذا لم يتم ذلك فمن المؤكد أن اللازم هو التسليم للنصوص الشرعية، فما كان منها واضح الدلالة لزم الأخذ به، ومالم يكن كذلك وانما كان مجملاً ـ ولو لاختلاف النصوص بحسب ظواهرها البدوية ـ فان اللازم هو الوقوف عنده.

ومن المعلوم ان كون المعاد جسمانياً هو المصرح به بكل وضوح في عامة النصوص الواردة في أمر المعاد، فاللازم هو الاعتقاد بذلك اما تفاصيل ذلك والكيفية التي يتم بها إعادة الأجسام فلا يجب الاعتقاد به

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٤٥.

ولا لزم لذلك.

قال الشيخ الكبير صاحب كشف الغطاء قدس سره: ولا تجب المعرفة على التحقيق التي لايصلها الا صاحب النظر الدقيق، كالعلم بأن الابدان هل تعود بذواتها أو انما يعود ما يماثلها بهيئات، وان الارواح هل تعدم كالأجساد أو تبقى مستمرة حتى تتصل بالأبدان عند المعاد، وان المعاد هل يختص بالإنسان أو يجري على كافة ضروب الحيوان، وان عودها بحكم الله دفعي أو تدريجي.

وإذا لزم الاعتقاد بالجنة والنار لا تلزم معرفة وجودهما الآن، ولا العلم بانهما في السماء أو الأرض أو يختلفان، وكذا إذا وجبت معرفة الميزان لا تجب معرفة انها ميزان معنوية اولها كفتان، ولا تلزم معرفة ان الصراط جسم دقيق أو هو الاستقامة المعنوية[1].

---

(١) كشف الغطاء ١: ٦٠.

المصادر

١- **القرآن الكريم**

٢- **الاعتقادات**: الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه رحمه الله، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ش، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم.

٣- **الإشارات والتنبيهات**: ابن سينا، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ش، مطبعة قدس، مطبوعات ديني، قم.

٤- **الاقتصاد فيما يجب على العباد**: أبو جعفر الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، مطبعة نكارش، مؤسسة نور الأنوار في احياء بحار الأنوار، قم.

٥- **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**: الشيخ جعفر سبحاني، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣هـ، مطبعة اعتماد، مؤسسة الإمام الصادق، قم.

٦- **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: صدر الدين محمد الشيرازي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٧- **البيان في تفسير القرآن**: السيد أبو القاسم الخوئي، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٨- **التعليقة على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**: مرتضى مطهري، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.

٩- **التعليقة على نهاية الحكمة**: غلام رضا فياضي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٥ش،

مطبعة ظهور، مركز انتشارات مؤسسة آموز شي وپژ وهشي إمام خميني رحمه الله.

١٠- **التوحيد**: الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه، الطبعة التاسعة، ١٤٢٧هـ، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١١- **الحدائق الناضرة**: الشيخ يوسف البحراني، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧هـ، النجف الأشرف.

١٢- **الخصال**: الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه رحمه الله ، المطبعة الحيدرية، ١٣٩١هـ، النجف الأشرف.

١٣- **الشيعة في الإسلام**: السيد محمد حسين الطباطبائي، الطبعة الثانية، المطبعة بهمن، ١٤٢٥هـ، قم.

١٤- **الصراطات المستقيمة**: الطبعة الأولى، مطبعة دار الانشاء العربي، ٢٠٠٩م.

١٥- **الكافي**: محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨هـ، طهران.

١٦- **المنطق**: الشيخ محمد رضا المظفر، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٧- **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**: الشيخ محمد تقي مصباح، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١١هـ، بيروت.

١٨- **الميزان في تفسير القرآن**: السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

١٩- **الكامل في التاريخ**: ابن الأثير، الأعلمي للمطبوعات، ١٤٣٢هـ، بيروت.

٢٠- **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**: ابن سينا، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ش، جامعة طهران.

٢١- **النظرية الأدبية المعاصرة**: راماان سلدرن، ترجمة جابر عصفور، دار قباء للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م، القاهرة.

٢٢- **إعلام الورى بأعلام الهدى**: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي رحمه الله، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.

٢٣- **أبواب الهدى**: ميرزا مهدي الأصفهاني رحمه الله، الطبعة الأولى، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٥ش، قم.

٢٤- **أصول الفقه والمنهج الواقعي**: السيد محمد حسين الطباطبائي، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.

٢٥- **أوائل المقالات**: الشيخ المفيد، المطبعة الحيدرية، ١٣٩٣هـ، النجف الأشرف.

٢٦- **بحار الأنوار**: العلامة المجلسي، تحقيق : يحيى العابدي، الطبعة: الثانية المصححة، سنة الطبع : ١٤٠٣ - ١٩٨٣م، الناشر: مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان.

٢٧- **بداية الحكمة**: السيد محمد حسين الطباطبائي، الطبعة الثالثة والعشرون، مؤسسة النشر الإسلامي قم، ١٤٢٧هـ.

٢٨- **تاريخ الفلسفة الحديثة**: يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩م، القاهرة.

٢٩- **تاريخ الفلسفة اليونانية**: يوسف كرم، دار القلم للطباعة والنشر

والتوزيع، بيروت.

٣٠- **تجريد الاعتقاد**: نصير الدين الطوسي ﴿رحمه الله﴾، الطبعة الحادية عشرة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٧هـ، قم.

٣١- **البرهان في تفسير القرآن**: الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٣٢- **تفسير الرازي**: فخر الدين الرازي، المطبعة البهية المصرية ١٩٣٨م.

٣٣- **تفسير القرآن الكريم (تفسير شبر)**: السيد عبد الله شبر، مراجعة الدكتور حامد حفني داود، الطبعة الثالثة، ١٣٨٥ - ١٩٦٦م.

٣٤- **حاشية السبزواري على الأسفار**: الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٣٥- **دروس في العقيدة الإسلامية**: محمد تقي مصباح اليزدي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧هـ، قم.

٣٦- **دليل اكسفورد للفلسفة**: تد هوندرتش، ترجمة نجيب حصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجمهورية الليبية.

٣٧- **فرائد الأصول**: الشيخ الأنصاري، الطبعة الثامنة، ١٤٢٨هـ، مطبعة ظهور، مجمع الفكر الإسلامي، قم.

٣٨- **رجال الكشي**: مطبعة اعتماد، الطبعة السادسة، ١٤٢٩هـ.

٣٩- **رسالتان في البداء**: السيد الخوئي، الشيخ محمد جواد البلاغي، إعداد السيد محمد علي الحكيم.

٤٠- **شرح الاسماء الحسنى**: ملا هادي السبزواري، مطبوع حجري، منشورات

مكتبة بصيرتي.

٤١- **شرح المنظومة**: ملا هادي السبزواري الطبعة الأولى، مؤسسة جاب وانتشارات دانشكاه تهران، ١٣٨٤ش.

٤٢- **شرح المواقف لعضد الدين الأيجي**: الشريف علي بن محمد الجرجاني، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ، مطبعة السعادة، مصر.

٤٣- **صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الإعتقادية**: محمد آصف المحسني، مطبعة النعمان، ١٣٨٥هـ، النجف الأشرف.

٤٤- **عقائد الإمامية**: الشيخ محمد رضا المظفر، تقديم: الدكتور حامد حفني داود، الناشر: انتشارات أنصاريان، قم، ايران.

٤٥- **عيون أخبار الرضا**: الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه رحمه الله، المطبعة الحيدرية، ١٣٩٠هـ، النجف الأشرف.

٤٦- **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**: الشيخ جعفر كاشف الغطاء، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان - المحققون: عباس التبريزيان، محمد رضا الذاكري (طاهريان) وعبد الحليم الحلي، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢ - ١٣٨٠ ش، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي.

٤٧- **كفاية الأصول**: محمد كاظم الآخوند الخراساني، الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ، قم.

٤٨- **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**: العلامة الحلي رحمه الله، الطبعة الحادية عشرة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٧هـ.

٤٩- مبحث في الفاهمة البشرية: ديفيد هيوم، ترجمة د. موسى وهبه، الطبعة الأولى (٢٠٠٨م)، دار الفارابي بيروت.

٥٠- **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**: شهاب الدين السهروردي، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ش، طهران.

٥١- **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين**: السيد كمال الحيدري، الطبعة الأولى، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٦هـ بيروت.

٥٢- **مناهج المعرفة**: السيد كمال الحيدري، الطبعة الأولى، مطبعة ستارة، ١٤٢٤.

٥٣- **مقال عن المنهج**: رينيه ديكارت، ترجمة محمود محمد الخضيري، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥، الهيئة المصرية العامة للكتب.

٥٤- **مقدمة أبواب الهدى**: حسن جمشيدي، الطبعة الأولى، مؤسسة بوستان كتاب ١٣٨٥ش، قم.

٥٥- **نهاية الأصول**: تقرير بحث البروجردي للشيخ المنتظري، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، المطبعة: القدس - قم المقدسة.

٥٦- **نهاية الأفكار**: الشيخ آغا ضياء الدين العراقي، الطبعة الرابعة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٢هـ، قم.

٥٧- **نهاية الحكمة**: السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه الله، الطبعة الثالثة، ١٣٨٥ش، مطبعة ظهور، مركز انتشارات مؤسسة آموز شي وپژو هشي إمام خميني رحمه الله.

٥٨- **نهاية الدراية في شرح الكفاية**: الشيخ محمد حسين الاصفهاني، الطبعة

الثانية، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٢٩هـ، بيروت.

٥٩- **نهج البلاغة**: الشريف الرضي رحمه الله، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

٦٠- **وسائل الشيعة**: محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق وتصحيح وتذييل: الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣ - ١٩٨٣م، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

٦١- **وقعة صفين**: نصر بن مزاحم المنقري، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ، المطبعة: المدني - مصر، الناشر: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع - القاهرة.

الفهرس

الباب الأول

في مباحث المعرفة

الباب الثاني
في مباحث التوحيد

الباب الثالث

مباحث النبوة

الباب الرابع

الإمامة

الباب الخامس

في المعاد